HANS URS
VON BALTHASAR

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

II: ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO: ESTILOS CLERICALES

IGNATIUS

Índice

Notas

LA GLORIA DEL SEÑOR

Hans Urs von Balthasar

LA GLORIA DEL SEÑOR:
UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

Por Hans Urs von Balthasar

VOLÚMENES DE LA OBRA COMPLETA
Editado por Joseph Fessio, S.J., y John Riches

1. VER LA FORMA

2. ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO: ESTILOS CLERICALES

3. ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO: ESTILOS LAICOS

4. EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN LA ANTIGÜEDAD

5. EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA EN LA EDAD MODERNA

6. TEOLOGÍA: LA ANTIGUA ALIANZA

7. TEOLOGÍA: LA NUEVA ALIANZA

Los editores agradecen el apoyo de la Fundación
Fundación Pro Helvetia en la preparación de
la traducción al inglés.

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

POR

HANS URS VON BALTHASAR

VOLUMEN II:
ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO:
ESTILOS CLERICALES

Traducción de Andrew Louth, Francis McDonagh
y Brian McNeil C.R.V.
Editado por John Riches

IGNATIUS PRESS - SAN FRANCISCO

Publicado originalmente con el título
Herrlichkeit: Eine theologische Asthetik, II: *Fächer der Stile*, I: *Klerikale Stile*
por Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, segunda edición 1969.

Publicado por primera vez en Gran Bretaña por T&T Clark Ltd, 1984,
en asociación con Ignatius Press, San Francisco, USA.

Última impresión 2006

Biblioteca del Congreso Catalogación de datos de publicación

Balthasar, Hans Urs von, 1905-
Estudios de estilo teológico.
(La gloria del Lor . . .ans Urs von Balthasar; v. 2-)
Traducción de: *Fächer der Stile*.
Contenido: 1. Estilos clericales.
1. Teología-Metodología. 2. Teología Doctrinal.
I. Título. II. Serie: Balthasar, Hans Urs von, 1905-
Herrlichkeit. Inglés; v. 2, etc.
BT78.B2613 1984 vol. 2, etc. 230s 84-1766.
[BR118] [230]
ISBN 978-0-8987-048-0

Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

VOLUMEN II
ESTUDIOS DE ESTILO TEOLÓGICO:
ESTILOS CLERICALES

ANSELM

BONAVENTURA

Qui tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effecibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stuitus est.

BONAVENTURA

La Iglesia, que antaño fue madre de poetas tanto como de santos, en los dos últimos siglos ha cedido a los extranjeros las principales glorias de la poesía... Ha conservado la palma, pero ha renunciado al laurel. . . Padres de la Iglesia (diríamos), pastores de la Iglesia, piadosos laicos de la Iglesia; estáis arrancando de sus muros la panoplia de Aquino; arrancad también de sus muros el salterio de Alighieri. Desenrollad los precedentes del pasado de la Iglesia; recordad en vuestras mentes que Francisco de Asís estuvo entre los precursores de Dante, que jurado a la pobreza renunció a la Belleza, pero discernió a través de la lámpara Belleza la Luz Dios. . . Lo que teóricamente sabéis realizadlo vívidamente: que con muchos la religión de la belleza debe ser siempre una pasión y un poder, que sólo es mala cuando está divorciada de la adoración de la Belleza Primordial.

FRANCIS THOMPSON

INTRODUCCIÓN

1. LA PREOCUPACIÓN

El primer volumen intentaba mostrar que se puede y se debe considerar la revelación del Dios vivo, tal como la entiende el cristiano, no sólo desde el punto de vista de su verdad y su bondad, sino también desde el de su belleza inefable. Si todo lo que en el mundo es bello y hermoso es *epiphaneia*, resplandor y esplendor que brota en forma expresiva de una profundidad velada y sin embargo poderosa del ser, entonces el acontecimiento de la autorrevelación del Dios oculto, totalmente libre y soberano, en las formas de este mundo, en la palabra y en la historia, y finalmente en la propia forma humana, formará por sí mismo una analogía con esa belleza mundana, por mucho que la supere. En Jesucristo, a quien conduce la revelación en la creación y en la historia, la "aún mayor impropiedad" de Dios frente a todo lo que no es divino no se deduce simplemente, por así decirlo, de ciertos "signos", ni se conoce sin más (in a *docta ignorantia*), sino que -por extraño que sea el modo de su aparición- se lee desde la forma de la revelación y desde ninguna otra parte. Allí donde Dios se manifiesta libremente (aunque nunca se haya velado tan profundamente), esto se entiende finalmente como don, como amor y, con ello, como entrega de sí mismo; cada *via negativa -que* filosóficamente considerada puede ponerse por encima de la *via positiva- está* al servicio de una vía positiva; en efecto, la inefabilidad negadora del don sólo habla de la superación aún mayor del hombre (*via eminentiae*) por este hecho "inefable" de que Dios quiere estar conmigo, por mí y en mí. Ésta es ahora, en términos teológicos, la "oscuridad deslumbrante" de la belleza divina: no es lo que permanece inaccesible cuando Dios se ha manifestado en Cristo, sino que es, por el contrario, el esplendor que brota de este amor de Dios que se da sin resto y se derrama en forma de impotencia mundana: el poder sobreabundante de la luz y del sentido del amor, al resplandecer en la forma, hace que ésta se convierta necesariamente en una forma de velo, sólo porque revela lo que es más alto, lo inefable.

Si es verdad que la revelación divina de la gracia perfecciona las naturalezas creadas, confiriendo a la vez a las revelaciones complementarias de los seres su sentido último, y revelando también la transparencia de todo ser en el mundo al fundamento absoluto del ser, entonces todo lo bello que se encuentra en el mundo (y con ello también lo verdadero y lo bueno) se pone en relación con esta norma

inagotable, donde el Dios vivo del amor es glorificado al derramar su amor sin límites por la criatura kenóticamente en el vacío que está vacío de sí mismo, es más, en lo que es estrictamente totalmente distinto de sí mismo: en el abismo de las tinieblas culpables e impías y del olvido de Dios. Así, yendo hasta el extremo de lo que no es Dios, puede finalmente establecer su señorío y su gloria en lo que es distinto de sí mismo, en el hombre, y por el *Kyrios* glorificado modelar la gloria de la humanidad y del cosmos, lo que Cristo en su oración final (Jn 17) declara que se ha cumplido, al mismo tiempo que sigue exigiendo que se cumpla.

Esta forma ocupa el centro del primer volumen. Todo lo demás se organiza en torno a ella: las posibilidades subjetivas de su discernimiento; la demostración de la estructura objetiva de su forma (cuya cifra sólo podía descifrarse en términos de lo divino, a saber, como representación del Dios trinitario) y de la gloria de Dios que brota de ella objetivamente, y que está representada en la forma de Jesús; por último, toda la economía histórica, a la que conduce esta forma final (Antiguo Testamento), y que posteriormente se manifiesta en la humanidad como el Señor de la Gloria (el tiempo de la Iglesia).

En todo esto podemos obtener una visión preliminar de las relaciones entre la estética teológica actual y la dramática teológica proyectada que seguirá a este trabajo: si Dios se representa a sí mismo en el mundo, entonces hay en ello un acto de la más sublime libertad, un acto además que es enormemente rico en sus consecuencias para la acción humana. El advenimiento de Dios como Señor del mundo y de su historia sólo puede liberar el drama más prodigioso, que por lo demás ya contiene en sí mismo; no puede tratarse aquí de percibir simplemente, de contemplar, de registrar sin más lo que se muestra; quien es movido por la fe debe salir a escena (*theatrizesthai*: Heb 10,33; *cf.* 1 Cor 4,9), a la vista de un mundo que en un primer momento se imagina que no puede permitirse ser él mismo más que un espectador. *La epifanía* cristiana de Dios no tiene nada que ver con el simple resplandor del sol platónico del bien; es un acto en el que Dios se hace presente con total libertad, al comprometer en la lucha las últimas profundidades y aventuras divinas y humanas del amor: lo "ético" se realiza precisamente en la figura de lo "estético": detrás de la perfección de cada palabra, de cada gesto, de cada encuentro del Hijo del hombre, se encuentra, haciéndola posible y soportándola, la armonía de la "existencia" divina y humana, la vida junto con la muerte, el cielo junto con el infierno. Y también dentro de todo esto -y

no como un mero testigo indiferente- se encuentra, como objeto de una lógica teológica, la estructura de la verdad, que no puede ser otra cosa que el discernimiento del ser en la libertad de su autorrevelación.

La siguiente tarea de una estética teológica es, pues, dar a estas proposiciones abstractas color y plenitud históricos. ¿Es cierto que la humanidad (en la medida en que ha aprendido a ver en la fe) llega a contemplar en la revelación cristiana la gloria del Señor, y de qué modo lo experimenta? La misma riqueza de Dios en Cristo nos llevaría a esperar que esto ocurra de las formas más diversas; indicar el alcance de la plenitud de esta experiencia es la tarea de este volumen. Tratará de hacerlo presentando una serie de teologías cristianas y de imágenes del mundo del más alto rango, cada una de las cuales, habiendo estado marcada en su centro por la gloria de la revelación de Dios, ha tratado de dar al impacto de esta gloria un lugar central en su visión.

La elección de estas teologías e imágenes del mundo se ha hecho -aparte del hecho de su excelencia intrínseca- teniendo en cuenta su significado histórico. Son rayos reflejados de la gloria y, en esa medida, también han iluminado y conformado la cultura cristiana a lo largo de los siglos. Hay reflexiones más internas, que tal vez en secreto han arrojado no menos luz y no tienen menos fuerza teológica: reflexiones que se encuentran en hombres místicos, ocultos, de oración y abnegación, a los que no se ha asignado ninguna influencia histórica públicamente constatable. Esto es posible en el reino de la muerte y de lo oculto y no constituye ninguna objeción a lo que se ha hecho visible. Por otra parte, no hay en el tiempo de la Iglesia ninguna teología históricamente influyente que no sea ella misma un reflejo de la gloria de Dios; sólo la teología bella, es decir, sólo la teología que, captada por la gloria de Dios, es capaz ella misma de transmitir sus rayos, tiene la posibilidad de hacer algún impacto en la historia humana por convicción y transformación. Esto puede considerarse como un corolario del argumento del presente volumen.

El tema de la investigación es, pues, exactamente éste: la gloria de la revelación divina, tal como se presenta y despliega a lo largo y ancho de la teología de la Iglesia. Por tanto, no inmediatamente (y de manera más estrecha) la forma y la belleza de la teología, sino el fundamento último y objetivo que se halla en la revelación bíblica, tal como ésta da forma a la teología. De este modo, este *enquite* histórico constituye la transición entre la descripción de la forma de la revelación histórica en sí misma (primer volumen) y su elaboración

interior, teológica y dogmática (tercer volumen). Ahora se trata de los diferentes modos de ver, que son tan múltiples no tanto por la limitación de la percepción humana como por la plenitud aún mayor de la revelación, tal como resplandece y sobrecoge a quienes la contemplan. El despliegue de esta plenitud de perspectivas nos preparará también para no pasar por alto nada esencial en la dogmática de la gloria y para formular, a partir de la amplia inducción de la tradición teológica de la Iglesia, los temas principales de esta disciplina teológica que hoy está tan descuidada que apenas existe.

Para sentir dónde una gran teología ha sido movida centralmente por la gloria de Dios no basta en ningún sentido con reunir aquellos pasajes (a menudo míseros o convencionales o dependientes de filosofías ajenas) en los que se considera expresamente el tema de lo bello. Más bien, lo decisivo para una estética teológica ocurre más centralmente en el corazón, en la visión original y en el punto medio donde cristalizan las formas básicas. El modo en que la forma teológica se configura en torno al centro de esta visión original determina qué y cuánto del *kâbôd* desciende sobre esta forma y adquiere así cuerpo y rostro. Así pues, en cada caso hay que esforzarse por conseguir que los momentos buscados se expresen a medida que uno traza de la forma más concisa pero exacta posible los contornos de la obra. Por ejemplo, el tema agustino-anselmiano *del cor rectum*, de la *rectitudo*, que vuelve en Pascal y finalmente en Péguy como el dos en uno de la *justice-justesse*, o el tema de la figura (Antiguo Testamento) y el cumplimiento (Nuevo Testamento) o el del *eros* y el *ágape*. Pero quizás sea aún más instructivo ver los temas en oposición total, llevados incluso al límite de la contradicción (¡que Ireneo o Dante se pongan simplemente al lado de Juan de la Cruz!): hay que contar con tales tensiones en el corazón mismo de esta disciplina, y sólo ellas pueden transmitir una representación adecuada de su objeto.

En su mayor parte hemos elegido teólogos oficiales, mientras los hubo, capaces de tratar el poder radiante de la revelación de Cristo tanto influyente como originalmente, sin ningún rastro de decadencia; pero después de Tomás de Aquino los teólogos de tal talla son raros. Ahora son principalmente los laicos quienes, a partir de una cultura teológica adecuada y con una visión más poderosa y una perspicacia creativa más profunda que los teólogos de las escuelas, llevan adelante la preocupación y garantizan su eficacia con una amplitud y profundidad que escapa a los teólogos profesionales. La línea divisoria entre este volumen y el siguiente, que se produce hacia 1300, no

pretende ser polémica; corresponde simplemente a un hecho desafortunado pero incontestable. Que los grandes defensores de la espiritualidad cristiana (entre los cuales, con espíritu ecuménico, pero también con justicia interior, se encuentra un protestante: Hamann) no pocas veces se sientan y se comporten como representantes de la "oposición" eclesiástica y tengan que asumir el correspondiente destino de los desterrados, los incomprendidos, los proscritos, no es asombroso; más bien manifiesta, en lo esencial, una ardiente preocupación por lo más genuino de la Iglesia y de la teología ¡Dante! ¡Pascal! que el clero ordinario no defiende como es debido. Valdría la pena rastrear la historia de este movimiento de "oposición", y entonces se vería que, en su mayor parte, protesta contra una reducción de la teología cristiana a la mera formación de pastores o a la especialización académica y a los afanes intemporales de las escuelas, y que exige una comprensión de la revelación en el contexto de la historia del mundo y del presente actual. Y aquí debemos nombrar junto a Dante, Lull, Nicolás de Cusa, Erasmo, Lutero, Las Casas; junto a Pascal, Leibniz; junto a Hamann, Boehme, Fénelon, Kierkegaard; junto a Péguy, Bloy, Bernanos, Mauriac; junto a Soloviev, Baader y Schelling; y junto a Hopkins, Newman.

Después de Santo Tomás, la teología de las escuelas se convirtió esencialmente en un proceso de comentarios sobre Santo Tomás que duró hasta el siglo XVIII y se reanudó en la segunda mitad del siglo XIX; el colapso de esto, preparado en nuestros propios tiempos por el avance de los estudios bíblicos, todavía tiene que producir una nueva y convincente figura teológica que pueda ser clasificada con los aquí seleccionados en su gran conjunto. Por otra parte, los grandes santos históricamente influyentes se sitúan a menudo, como los amantes ocultos y los hombres de oración, al margen de los niveles aquí tratados. Benito, Francisco, Ignacio, incluso Carlos de Foucauld, imprimen la huella de la gloria menos por sus propias palabras que por la realización de su misión, que a menudo, en lo que a ellos mismos se refiere, parece bastante abrupta. Y no más que de los santos hemos podido tratar de los artistas como tales, por muy atractiva y gratificante que hubiera sido una exploración teológica de su obra: ¡qué habrían tenido que aportar a nuestro tema Giotto, Fra Angelico, Miguel Ángel, Tintoretto o El Greco, Champaigne, Vivaldi, Bach, Haydn o Mozart, Mahler o Schoenberg! O los constructores de los minsteres románicos, de las catedrales góticas, de las iglesias del Renacimiento y del Barroco, ¡o incluso Rudolf Schwarz! O los poetas

cristianos de la Antigüedad, Synesius y Romanos, el poeta de la *Heliand*, Wolfram von Eschenbach, Arnoul Greban, Corneille, Milton, Spee, Eichendorff, Claudel y Eliot. Había que seleccionar a algunos representantes del mundo de las letras, pero sólo en la medida en que su obra literaria esté en relación inmediata con la visión y exposición de la revelación bíblica y haya una transición fluida de ésta a la teología. También falta algo más: la propia exposición de la Iglesia sobre sí misma y su comprensión de la revelación en la liturgia. Pero aparte de que los testigos litúrgicos desarrollan por su parte un mundo demasiado extenso para ser asimilado rápidamente, el enunciado litúrgico depende menos de la palabra individual que de todo el procedimiento en el que se desarrollan las formas. A la cuestión que aquí se plantea -la relación entre la forma de la revelación y la forma litúrgica- se dará respuesta en nuestro tercer volumen. Por último, hemos omitido todo lo que se refiere a la dramaturgia teológica, tanto teólogos como poetas (las obras de misterio, Shakespeare, Calderón y los *autos sacramentales*): encontrarán su lugar en los volúmenes sobre la dramaturgia. Lo que queda, como ahora se manifiesta, es una selección bastante pequeña, que sin embargo puede erigirse en representativa del conjunto de la tradición y ofrece tal plenitud de la experiencia y de la forma de la gloria que desbordará en todos los aspectos lo que puede decirse en un libro.

2. LOS SELECCIONADOS Y LOS QUE FALTAN

Algunas palabras para justificar la selección que aquí se hace; algunas frases para hacer comprensible la omisión de nombres importantes.

Ireneo se erige en fundador de la teología de la Iglesia con su postura a la vez marcadamente antignóstica y prealejandrina, es decir, todavía no platonizante. El acento recae en la gloriosa creación de Dios -gloria *Dei vivens homo* (la gloria de Dios es un hombre vivo)- y en el milagro del orden temporal de la salvación. El pensamiento cristiano está impregnado de un buen espíritu; sólo cabe lamentar que las épocas sucesivas no prestaran una atención más cuidadosa a este comienzo.

Agustín cierra el período de la Patrística occidental realizando el paso de Plotino a Cristo, yendo a la vez con y más allá de Plotino; retoma la estética de la Idea y en particular del número (de Pitágoras a Varrón); pero más allá, en la teología existencial de las *Confesiones*, alaba la belleza siempre antigua y siempre nueva del amor de Dios, y en la *Ciudad de Dios* la gloria del orden temporal de las dispensaciones, y establece durante mil años las reglas fundamentales de la estética teológica.

Denys el Areopagita, el antiguo monje sirio, traduce para Oriente la cosmovisión filosófica de Proclus al ámbito de la teología cristiana; su liturgia jerárquica es intemporal, un culto cristalino ofrecido al corazón de la inefable Divinidad; su cosmovisión, determinada en todo momento en categorías estéticas, se convierte después de la de Agustín en el segundo pilar de la teología occidental desde los representantes clásicos de la Alta Escolástica hasta las grandes figuras del Renacimiento y el Barroco.

La razón benedictina y contemplativa *de Anselmo* es estética de un modo nuevo y original: es la intuición espiritual de la medida y de la recta relación, junto con el claro conocimiento de cómo la gloriosa forma de orden, que Dios ha puesto en el mundo, depende únicamente de su inconcebible libertad y amor y da testimonio de ello.

La teología catedralicia *de Buenaventura* une a Agustín y al Areopagita en el espíritu de San Francisco; sus síntesis vertiginosas son transparentes a los misterios de la gloria del corazón pobre: de Jesús, del *Poverello*, incluso de Dios mismo cuya *expressio* es naturaleza y gracia tales que incluso el misterio del tiempo presiona para desentrañar su ser.

Dante representa la dolorosa experiencia del hundimiento de la teología monástica y clerical en una teología laica: en el centro de la cosmovisión platónica y escolástica se introduce ahora -por primera vez en la historia intelectual cristiana- el misterio de un amor eterno entre el hombre y la mujer, *eros* refinado por *ágape* y arrastrado a través de todos los círculos del infierno y esferas del mundo hasta el trono de Dios.

Juan de la Cruz, el Reformador del Carmelo como respuesta a la Reforma de Lutero, recorre el mismo camino desde la noche del infierno a la gloria del cielo, pero en soledad mística con Dios, sin la cosmovisión dantesca. Todo lo hace depender de la fe pura, que en la oscuridad de su privación final desvela veladamente el misterio del amor deslumbrante de Dios y de las bodas eternas.

Pascal, segunda respuesta católica a la Reforma, concediendo a ésta la pérdida de la antigua filosofía del ser, tiende un puente entre la fe pura, teológica, y la metafísica y la ciencia natural modernas, pero de tal modo que (a diferencia de Descartes) alcanza en Cristo crucificado una intuición del hombre (que es en sí mismo lo caído-incomprensible) y forja una proporción a partir de desproporciones, así como "uniendo las demostraciones del conocimiento a la incertidumbre del dado" (*matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine jungendo*) alcanzó una "geometría del dado" (*aleae geometriae*), que trajo forma y regla a la irregularidad de lo accidental: el punto culminante de una estética teológica barroca.

Hamann, al final de la Ilustración y en vísperas del idealismo alemán, del que es *de iure* (más que *de facto*) el padre cristiano, se erige como representante de una estética teológica protestante, como el tercero por tanto que intenta dar una respuesta a Lutero. Celebra en intuiciones proféticas la *kenosis* de Cristo y la humillación del Espíritu Santo en la forma del esclavo manifestado en la naturaleza humana y la letra de las Escrituras, y en el mismo aliento la glorificación de la carne y la letra como portadoras definitivas e insuperables del Logos y el *pneuma.*

Soloviev se sitúa en el otro extremo de la filosofía idealista, aportando su enorme cosecha a la teología cristiana, al tiempo que recoge toda la tradición teológica de Oriente, desde los Padres griegos, pasando por Bizancio y la antigua Rusia, hasta Dostoievski, Tolstoi y Leontiev: un pensador de genio universal, que anticipa la visión de Teilhard de Chardin y, en cierta medida, la corrige.

Hopkins, jesuita inglés y poeta de primer orden, representa la

tradición teológica inglesa, para la que, a diferencia del pensamiento continental, nunca ha existido oposición entre imagen y concepto, mito y revelación, aprehensión de Dios en la naturaleza y en la historia de la salvación: es capaz de tender un puente entre la estética poética y los ejercicios ignacianos.

Péguy puede así cerrar esta serie porque elabora su existencia cristiana entre el comunismo y la Iglesia y sostiene que ha encontrado el punto en el que ambas preocupaciones se topan sin solución de continuidad. En el centro de su problema lucha por liberarse de un cierto agustinismo medieval, de la Reforma y del jansenismo: piensa en una confrontación con Pascal y el Dante *del Infierno* y quiere en sus *Mystères* dibujar la teología cristiana en una amplitud de visión tal que la haga comprensible de nuevo para el hombre-por-venir.

Se desarrolla así un simposio occidental: a los representantes de las regiones de las fuentes originales -Siria (Denys), Asia Menor griega (Ireneo), África (Agustín)- se unen los lombardos (Anselmo), los italianos (Buenaventura, Dante), los franceses (Pascal, Péguy), los españoles (Juan de la Cruz), los alemanes (Hamann), los rusos (Soloviev) y los ingleses (Hopkins).

Quien perciba la discontinuidad fundamental entre estas doce figuras creadoras tendrá que reconocer que, por tanto, no se puede escribir una historia continua de la estética teológica, porque sencillamente no existe. En las nuevas constelaciones de la historia intelectual irrumpen de vez en cuando, desde el punto medio que está más allá de la historia, nuevas y originales percepciones que ciertamente, en la sucesión de las épocas, se relacionan entre sí, es más, a menudo se miden expresamente unas con otras, y enriquecen la gran tradición o se apartan de ella; pero todo ello nunca consiste en un mero tejido ulterior de hilos que ya están a mano, sino en la fuerza de una visión total. Sólo así puede valorarse correctamente la relación de Denys con los Padres Capadocios, o la de Anselmo con Agustín, o la de Dante con Tomás, o la de Soloviev con Schelling y Baader, o la de Péguy con Pascal. En este ámbito ya no hay margen para el desarrollo como tal, como lo hay o podría haberlo en la mística, o en la filosofía: *les philosophes n'ont pas d'élèves* (Péguy-'*los* filósofos no tienen alumnos'). Esta observación podría silenciar suavemente cualquier entusiasmo por el desarrollo de la doctrina teológica.

Naturalmente, esto no significa negar que, entre estas doce figuras escogidas como típicas, no haya una multitud de otras que podrían haber aclarado las relaciones y transiciones intelectuales e históricas

entre ellas y que, por sí mismas, también habrían merecido ser presentadas. Así, por poner algunos ejemplos, entre Ireneo y Agustín podrían haberse tratado Orígenes, Gregorio de Nisa y Sinesio, junto a Denys Boecio, en el período anterior a Anselmo Máximo y Eriúgena, en el período posterior a él Bernardo, Guillermo de San Thierry, Hildegarda, Alberto, Matilde y Wolframio, después de Buenaventura Tomás y Eckhart, después de Dante Ramón Lull, Nicolás de Cusa, Petrarca, Ficino, Luis de León, después de Juan de la Cruz Francisco de Sales, Boehme y Spee, después de Pascal Fénelon y Angelus Silesius, después de Hamann los católicos de Tubinga, Baader, Deutinger y Lacordaire, junto con Péguy, Bloy, Claudel, Blondel y Bernanos, junto con Hopkins, Newman y Chesterton.

Mientras tanto, la discusión de todos estos grandes (por no hablar de otros seres menores) ya habría conducido, muchas veces, a repeticiones cansinas. Muy a menudo intuiciones importantes en estética teológica de un pensador cristiano pueden encontrar el mismo lugar en el firmamento de otro pensador, incluso mayor. Así pues, no es imperativo ocuparse de Eriúgena si uno ya se ha ocupado de Agustín y, en particular, de Denys. Del mismo modo, las preocupaciones de Baader quedan cubiertas por un análisis de Soloviev, y lo mismo ocurre con Boehme. En Juan de la Cruz, lo mejor del misticismo de Eckhart encuentra su hogar y, en algunos aspectos, se redime y encuentra una expresión más tranquila. Cualquiera que vea la fuerza primordial con la que Dante capta el problema *del eros* cristiano y lo resuelve en la forma de Beatriz, difícilmente experimentará, en lo que a teología se refiere, algo más profundo o más puro que eso en Claudel; de hecho, se puede ver que la oda de Claudel a Dante da testimonio de ello.

Otra consideración a tener en cuenta al omitir los grandes nombres es que, aunque a menudo las cosmovisiones cristianas incorporan grandes valores estéticos, no siempre cristalizan en una estética teológica original. Puede ser que los momentos estéticos hayan sido simplemente tomados prestados de una cosmovisión ajena o que no se hayan fundido con la visión teológica adecuada en una unidad completa -este es, al parecer, el caso de Orígenes y, en algunos aspectos, de Gregorio de Nisa, y de forma similar con los florentinos y los platonistas de Cambridge-. Puede ser que se haya desarrollado una estética filosófica profunda y lúcida, pero que no haya logrado una traducción teológica, es decir, que no haya sido vista como el despliegue de una teología basada en la revelación bíblica: ésa es la

razón por la que Tomás de Aquino ha sido omitido de nuestra secuencia. Quizá también en su caso habría sido posible desarrollar (más allá de la estética filosófica dilucidada por Kovach) a partir de las estructuras de orden de las partes teológicas una estética teológica implícita, pero con éxito incierto. De nuevo, otros pensadores cristianos pueden poseer un fuerte sentido de la armonía de la verdad de la revelación (por ejemplo, Erasmo o Francisco de Sales) pero sin ser capaces de darle expresión en una estética estructurada, o pueden tener una experiencia de la plenitud y multiplicidad de la verdad, en la que el cristiano puede retozar sin cuidado (como Chesterton), sin sentir ninguna necesidad de dar a esta plenitud más que una expresión paradójica. Por último, hay cristianos a cuya visión e imaginería originales se les ha negado toda eficacia en la Iglesia o en la historia, como Hildegarda y Matilde de Magdeburgo.

Como no se puede ni se debe mostrar un desarrollo continuo, cada cuadro que se ofrece es relativamente cerrado y autosuficiente. Que se abran diálogos fascinantes entre unos y otros, que unos saluden a otros a lo largo de los siglos, que capten algo y tal vez hagan expresable lo que antes se pretendía de una forma totalmente nueva, que completen lo que era fragmentario y aporten a lo unilateral un contrapeso compensatorio: esto y otras cosas parecidas las verá el lector por sí mismo. Sin embargo, tales diálogos no forman en conjunto ningún sistema global, pues ¿cómo podría el hombre alcanzar una perspectiva global de la revelación del Dios vivo? Todo lo que se desarrolla es una orquesta completa, cuyos diversos instrumentos se compenetran bien entre sí: su armonía mutua demuestra que todos tocan de la misma partitura (que los trasciende y los abarca a la vez). Y esta concordancia en oposición allana el camino al tercer y último volumen, que tratará de la dogmática.

3. FORMAS, ESTILOS

Una vez más hay que subrayar que el objeto formal de esta investigación es la gloria de la revelación divina misma, en la multiplicidad de sus manifestaciones y comprensiones, y luego, ciertamente, dentro de esa gloria la belleza teológica como tal, en su trascendencia sobre todos los modelos de belleza secular. Así pues, el objeto como tal no abarca directamente la elección de medios seculares de expresión estética por parte de los teólogos individuales, ya que los necesitan para la presentación de su visión.

Las propias visiones en sus diversas articulaciones pueden ordenarse hasta cierto punto de acuerdo con su captación del objeto formal de la teología y los diferentes acentos que se manifiestan dentro de cada entendimiento individual. Si se contempla a "Dios en sí mismo" como objeto formal, todo lo demás sólo tiene valor y sentido en la medida en que Dios se expresa y se presenta en él, en la medida en que es transparente a Dios y retorna a Dios. Esa es la cosmovisión predominante en Oriente, tal como emerge de forma casi pura en Evagrio, en Gregorio Magno, en Eckhart y Juan de la Cruz, pero que también predomina en Fénelon. La gloria es aquí Dios como Dios, todo lo demás es un velo que lo lleva y mediatiza. Si se pone en el centro la "revelación de Dios", entonces el resplandor de la gloria cae sobre la mediación misma: ya sea de forma puramente dinámica como en Orígenes (donde el momento decisivo es siempre cuando el cuerpo se transfigura y la letra cede ante el espíritu, el tiempo ante la eternidad) o de forma más estática, de modo que Dios se discierne más bien tal como se muestra en los órdenes del mundo y de la salvación, como uno más profundamente velado en su manifestación, el Inmanifestado (Denys), o como aquel que ha encontrado la culminación de su ser en el otro, en el hombre, en Jesucristo: aquí encontramos a Máximo, Nicolás de Cusa, Soloviev, y en lo esencial a Tomás de Aquino. Si el objeto formal se desplaza de nuevo y, como en Buenaventura, Cristo, como epítome de la realidad, como síntesis de Dios y del mundo, asume ahora el centro, entonces el drama humano gana un lugar más destacado: el pecado, el sufrimiento y la muerte están ahora también representados en el propio objeto formal. En Cristo podemos contemplar ahora la interpretación tanto de Dios como del hombre: el corazón de Dios interpretado en el corazón de Cristo (Peguy), el corazón del hombre en su caída en la inautenticidad y el extravío

atrapado y devuelto a la autenticidad en este mismo corazón en la cruz (Pascal, Hamann). Que la experiencia de la gloria divina ha cambiado aquí es evidente: ha adquirido cada vez más una coloración kenótica, la verdadera profundidad de la gloria divina sólo se manifiesta en el amor sufriente. Al final existe el peligro de un deslizamiento hacia la antropología, o de un cambio hacia ella, cuando la fe en Cristo amenaza con convertirse simplemente en la "autenticidad" del hombre (Schleiermacher, Kierkegaard, Bultmann). Por último, el objeto formal puede permitir que la forma humana del mediador se vuelva completamente transparente al Espíritu Santo, prometido por el propio mediador como conclusión de toda revelación divina: entonces, el compromiso del Espíritu de Dios con el espíritu del hombre en el Espíritu de Cristo es lo que, en última instancia, otorga la forma. Esto lo encontramos en Joaquín y en Hegel, en teologías de la Iglesia como las de Schleiermacher, del joven Möhler, de Pilgram y de varios rusos. Una vez más, la imagen de *la doxa* ha cambiado: a la intensidad del Espíritu que todo lo consume y deslumbra, una imagen y una experiencia que nos devuelven a la visión oriental mencionada en primer lugar.

Frente a estos posibles desplazamientos del centro del objeto formal de la teología se alzan los recursos seculares del estilo, tal como se utilizan para la expresión humana en la poesía y la prosa, en la retórica y la didáctica, y están disponibles para su uso por el teólogo. Éste puede, como Agustín en sus *Confesiones*, desencadenar una gran música sinfónica, lírica y rapsódica para dar expresión a su experiencia estética de Dios. Puede afinar la misma orquesta al estilo impersonal de la música litúrgica, como hace el Areopagita. Puede dedicarse a cortar pequeñas joyas de habilidad verbal para enhebrarlas en el collar de sus sermones (como -no sin cierta vanidad- en el caso de Gregorio Nacianceno). Puede intentar alcanzar el mismo estilo claro-pulido y lacónico en el espíritu romano de la legislación, tan a menudo con Tertuliano, como con León Magno y ocasionalmente con Ambrosio: un ejemplo de la máxima concentración, que se concibe como una respuesta humana y eclesial a la agudeza más exacta de la palabra bíblica de Dios. Puede ir más allá en una axiomatización minuciosa de la teología, como con Evagrio en sus *Centurias*, o en fundirla en proverbios místicos y mágicos, como con Ramón Lull en el *Libro del amante y del amado*, o con Silesio en el *Wandersmann*. También puede, en su búsqueda de fórmulas sobrecargadas, caer en la cursilería y el gongorismo, como en muchos

de los primeros sermones marianos bizantinos. Puede también, considerando la forma externa como de poco valor, concentrarse totalmente en la visión del misterio y, como Orígenes en su dictado interminable, esparcir sus tesoros sin cuidado y sin número, en una simple confianza en la plenitud y el valor del contenido. Puede también -algo muy parecido- pretender dominar tal superabundancia construyendo torres vertiginosas, unas de este modo, otras de aquel otro, obras maestras de la clasificación como las que consiguió Buenaventura, casas sacramentales góticas, todas hermosas y poseedoras de una corrección interior, y sin embargo carentes de toda necesidad final. Puede, por el contrario, concentrarse enteramente en la estructura interna y en el ordenamiento del misterio y tratar de transmitir en su estilo una impresión y un reflejo de ellos tan fieles como sea posible, como lo hacen Ireneo o Cirilo de Jerusalén, y en particular Anselmo y Tomás de Aquino, que se esfuerzan en su estilo por la máxima autoexpresión y una pura transparencia y servicio al asunto en cuestión. Puede aspirar a lo enciclopédico, como en los últimos *Summas* y los manuales modernos, cuya aparente exhaustividad, sin embargo, a menudo oculta el tamiz con los mayores agujeros, o por necesidad o deliberación preferir la forma de lo fragmentario, que en el mejor de los casos refleja la plenitud no asible de la totalidad trascendente: Nicolás de Cusa, tal vez, cuando abandonó la forma de la *summa* y de la *quaestio* para vagar por los senderos solitarios y elevados de la especulación, o Pascal, que quizá era consciente de que tenía más que ofrecer a través de la apertura de sus fragmentos inacabados que en una obra cerrada y acabada, o Newman, que sólo apuntaba a aspectos de la verdad total y renunciaba por completo a cualquier relato sistemático. También puede intentar la perspectiva de la doble forma, una de cuyas caras interpreta a la otra, sin pretender agotarla: Boecio escribe poemas profundos, que luego expone en prosa, al igual que Juan de la Cruz; pero la exposición no puede, ni pretende, agotar el contenido de la poesía. Puede revestir el misterio con el ropaje de un logrado estilo "fino", ya sea como un acto de homenaje, o (como a menudo con Bernardo) en un intento de preservarlo velándolo; puede -plenamente consciente de su impotencia para reflejar la belleza real de cualquier manera real- adornar su estilo con todo tipo de flores -imágenes, símiles y otras delicias- que sólo sirven imperfectamente a la preocupación en cuestión, y no pocas veces restan aún más seriedad a la visión (como con Francisco de Sales). Puede, a través de una forma

laberíntica, a través de una danza sin aliento, girando sin fin, tratar de liberar un sentido de la superabundancia de Dios, como con Agustín, cuya obra entera se ha convertido en un mar infinitamente extenso y ondulante, o con Ruysbroek, que desprecia cualquier sistematización. Puede, como Clemente de Alejandría en sus "alfombras" algo polvorientas, abrir, con el ardor conmovedor de un conocedor, una especie de tesoro de antigüedades, presentar un ramillete de lo mejor y lo más fino que ha encontrado en las religiones de todos los pueblos y filósofos, para ponerlo a los pies del Verbo hecho carne.

Al principio, esta desconcertante variedad de estilos alarma a uno, y surge la sospecha de que entre la gloria de la revelación divina y su expresión imitativa no puede lograrse ningún tipo de correspondencia convincente. ¿No es entonces acaso el indicador paradójico, conscientemente destinado a conmocionar y ofender, la única posibilidad? ¿Una palabra humana que, al dar testimonio de la palabra de Dios, da testimonio ella misma de su propia inadecuación, incluso contradicción? Si sólo fuera eso, la Palabra de Dios no se habría hecho carne. Así pues, hay que considerar una doble mediación: el fenómeno general de la libertad de la expresión humana en la palabra espiritual y la humanidad de la revelación histórica de la salvación.

Con un cierto contraste con las formas de expresión de la belleza de la naturaleza, el elemento de la libertad prevalece en la expresión humana y, por tanto, en toda belleza del arte. Ciertamente, las formas de la naturaleza, en su inescrutable surgir del suelo de la vida, nunca son simplemente liberadas por una necesidad mecánica; también ellas son "libertad que se manifiesta" (erscheinende *Freiheit-Schiller*). En la autoexpresión humana, en su forma más elevada en la obra de arte, la voluntad de expresarse no sólo crea libremente la forma adecuada, sino que encarna en esta misma forma su libertad. Es sólo lo que da a la forma el resplandor de lo profundo. Cuanto más dada y establecida está la forma, más débil es la irrupción creadora de la libertad que se realiza en ella; la fuerza de la expresión puede ser, por tanto, mayor allí donde la técnica aún no domina por completo, sino que más bien se logra poco a poco en el proceso de creación, que allí donde se puede aprender de los maestros: mayor entonces con Masaccio y Uccello que en el refinamiento del Barroco. El verdadero artista no está tan sujeto a la necesidad de crear que no conserve una libertad soberana en la elección de la forma. Goethe pudo escribir su *Ifigenia* tanto en prosa como en verso, y nadie puede saber si no podría haber

hecho de su *Werther* una obra igual de buena, o si la creación de *Hiperión* en verso no habría producido una obra totalmente eficaz. ¡Qué soberana libertad en el uso de temas individuales, armonías individuales, incluso de piezas completas hay en Bach y Mozart! *Los Leitmotive* de Wagner son expresivos y apropiados, pero nadie puede demostrar que no podrían haber sonado de otra manera. En el caso de lo bello no es principalmente la armonía inmanente del número y la proporción lo que se disfruta, sino la libertad considerada que se manifiesta en ello y es "necesaria".

Por analogía, la autoexpresión de la libertad divina en la historia de la salvación y en su testimonio escrito, la Biblia, tiene una manifestación corporal, que, considerada como tal, es un milagro de adecuación y de poder de expresión, pero que, precisamente porque deja pleno espacio a la soberanía de la libertad divina, no la ata a la forma, sino que, por el contrario, la pone a la vista y a la exposición libremente vivida. También aquí encontramos un juego deliberado con las formas de expresión que ya están al alcance de la mano: prosa y poesía (alternadas en el caso de los profetas), relato histórico, legislación, himno y oración, dichos sapienciales, etc., formas todas ellas conservadas en su pureza y, cuando es necesario, amalgamadas hasta la interpenetración total. Sin embargo, este juego de las formas no expresa en absoluto el desprecio del espíritu divino por las limitaciones de las formas de expresión profanas; su punto culminante, la Encarnación del Verbo, demuestra lo contrario: un reconocimiento y una sanción absolutos de los vasos de expresión creados, una armonización total del contenido y de la forma, y esto precisamente en la manifestación de la libertad divina. La libertad del Espíritu Santo, por ejemplo, al seleccionar los dichos de Cristo para incluirlos en los Evangelios -así y no de otro modo-, testimoniando en medio de la contingencia más evidente la deliberación y oportunidad de su elección, y no sin una pizca de humor divino, y un cierto desafío a la mortal seriedad de los filólogos. El fenómeno de la revelación sólo es verdaderamente descubierto por aquellos que, como Anselmo, ven la mayor libertad de la manifestación en la mayor necesidad de la forma de la manifestación: donde necesidad significa incuestionablemente más de lo que los teólogos en general entienden por "conveniencia" -que quizás no son capaces de entender mejor precisamente por su descuido de la analogía estética.

Si se establecen estas dos mediaciones -la relación humana y la relación divina/divino-humana de libre expresión-, entonces parece

posible un vínculo entre el contenido de toda teología (captado en la amplitud de las adumbraciones de su objeto formal) y la forma de expresión de cualquier teología individual. El contenido es ya en sí mismo la expresión divina: la gloria divina proclamada en términos mundanos; y las formas de expresión están sujetas, por su parte, a las leyes del libre poder humano de creación. Se ve que no son esencialmente "estilos" acabados y listos para usar, sino un estilo que se desarrolla en el proceso creativo de dar forma a este contenido único. En la medida en que el contenido mismo es ya expresión de Dios, la teología es expresión de una expresión, por una parte, repetición obediente de la expresión de la revelación impresa en el creyente y, por otra, participación creativa, filial y libre en la realización del misterio que se expresa en el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, de la Iglesia y del creyente.

En esta relación libre pero obediente, en la que nada se deja a la voluntad o al azar, hay al menos estos puntos fijos: (1) la forma de la revelación, que, en cuanto forma, es el contenido único de la teología cristiana; esta forma debe hacerse visible, ser reflexionada y, en la medida de lo posible, hacerse inteligible; (2) la enseñanza de la Iglesia, que tiene el deber de proponer las reglas básicas vinculantes de tal hermenéutica y a las que cada teólogo ortodoxo debe conformarse, pues la Iglesia como tal posee el Espíritu Santo de interpretación y el teólogo sólo en la medida en que se compromete a expresarse en el espíritu y en el nombre de la Iglesia; (3) los encargos o carismas teológicos de los que pueden participar teólogos individuales, para ver e interpretar la forma de la revelación en su conjunto o una parte esencial de ella bajo un aspecto particular, quizá hasta ahora poco advertido. Estos encargos de carismas pueden ser importantes como una especie de "forma interior" de una gran teología, que se da y se derrama desde la revelación viva; la "forma" enfatiza aquí el lado estético de una vocación personal, ya que irrumpe desde el Dios que se revela a sí mismo a través de la Iglesia hasta el corazón y la mente del individuo.

Con esto quiero dejar claro una vez más el punto de vista particular de los siguientes estudios: en ellos no se trata en primer lugar de la forma externa de cada una de las teologías, sino de su forma interna, en la medida en que ésta es un resplandor activo-pasivo de la gloria divina desde la forma de la revelación. Naturalmente, esta forma primaria sólo es alcanzable a través de la forma secundaria -a través de palabras, conceptos, imágenes, modelos-, pero a través de la forma

secundaria queremos hacer presente la forma primaria. Así, una vez más, se pone de manifiesto lo cuestionable de cualquier desarrollo histórico en la teología: cada forma original irrumpe de nuevo desde el centro. Tiene, además, su propio *kairós* en su contexto histórico, está, como instrucción para la Iglesia, de hecho de la Iglesia, insertada en los modos de pensar y las formas de hablar de la época y es así como alcanza su singularidad.

Se puede ver que aquí se trazan ciertas líneas históricas: por ejemplo, que la familia de las teologías "platonizantes" (desde Orígenes y Agustín, pasando por Denys, Eriúgena, los escolásticos, Dante, Nicolás de Cusa, hasta Juan de la Cruz) retrocede en la época moderna (pero ¿a dónde pertenece entonces Soloviev?) y da paso a una teología más directamente bíblica, que corresponde a un cambio de una preferencia por la *theoria* (monástica y escolástica) a otra por una implicación activa en el mundo. Pero, en primer lugar, no se trata de una verdadera oposición: ¿quién ha hablado más de una realización activa, incluso política, que Soloviev? En segundo lugar, los acentos más fuertes de la época moderna -desde Juan de la Cruz hasta Charles de Foucauld- son abiertamente contemplativos y, por último, el término general "platonismo" abarca tanto que apenas es más que un eslogan. Abarca prácticamente toda la llamada "teología natural", el mundo del pensamiento religioso de la humanidad: un ámbito del que ninguna teología cristiana de ninguna época puede prescindir, porque la fe no sustituye a la razón (ni siquiera a la razón religiosa), sino que la exalta perfeccionándola, y porque además ni siquiera la propia forma de expresión de la revelación bíblica renuncia a ella. Incluso una teología basada en la Biblia, que se ve a sí misma como una función de la predicación de la Iglesia, no puede hacer otra cosa que comprometerse seriamente con el pensamiento de la época, al que se dirige como proclamación (el uso que hace Bultmann de las categorías de Heidegger es una ilustración de esto); y no puede haber un compromiso fructífero a menos que en algún lugar haya habido alguna implicación mutua. La teología cristiana será siempre, cualquiera que sea la forma o adumbración en que aparezca, una cristalización del contenido divino-humano de la revelación en el pensamiento y la comprensión humanos, aunque también fieles, para que precisamente a través de esta encarnación siempre nueva pueda testimoniar y demostrar la unicidad y, por tanto, la total alteridad de la manifestación de Dios en Jesucristo.

Incluso al final de este volumen no será posible reprimir un

sentimiento de decepción: pues sólo habremos dado vueltas alrededor del significado bíblico y dogmático de la gloria del Señor y no lo habremos dilucidado desde el centro mismo, ¡y cuántos aspectos individuales importantes habremos dejado sin tocar! Pero de eso se ocupará el tercer volumen.

IRENAEUS

La obra de Ireneo marca el nacimiento de la teología cristiana. Con ella, la teología surge como reflexión sobre el mundo de los hechos revelados, una reflexión que no es sólo una aproximación tentativa y parcial, sino que alcanza el milagro de una imagen completa y organizada en la mente de la fe. En efecto, la primera y la segunda generaciones postapostólicas habían emprendido vigorosamente esta tarea, produciendo obras de una brillantez inimitable, pero seguían siendo obras ocasionales, como la brillante carta de Clemente a los Corintios; confesiones escarpadas, altas y estrechas, como las cartas ardientes de Ignacio; intentos de síntesis que se quedaban atrapados en la contemplación de un detalle o en la reunión de elementos, apenas aprendidos y dominados, como la Didajé y tanto en los Apologistas. Pero apenas ve Teófilo de Antioquía, aunque sea indistintamente, que su tarea consiste en presentar la historia de la salvación en el marco de la historia universal, encalla en el banco de arena de una cronología seca como el polvo, mientras que la indignación espiritual del creyente ante el mundo de mentiras del panteón pagano se expresa en él, en Hermias y en Tatiano, en burlas que dejan en espera de una refutación y un tratamiento más soberanos. Típico de la forma de esta teología en busca de sí misma es su ejemplo más valioso, la Carta a Diogneto, en la que se encuentran secciones sin estructura interna ni coherencia junto a preciosas intuiciones y formulaciones de una intensidad posiblemente nunca alcanzada (especialmente § 5-6). El trabajo preparatorio más importante lo realiza Justino, cuya serena y magnífica inteligencia reúne y ordena las piezas dispersas y las ensambla en torno a un centro que no sólo se concibe, sino que realmente se ve, el Logos presente en todas partes del mundo que en la historia judeocristiana de la salvación, sin embargo, entró en el mundo y finalmente se hizo carne. Sin Justino, a cuyo material se remonta constantemente, Ireneo nunca habría alcanzado sus alturas, pero su relación con él es la del genio con el hombre de habilidad, como la de Mozart con Christian Bach y sus muchos contemporáneos: le dieron las formas de las que sólo podían hacer un juego inteligente. Justino, a pesar de toda su inteligencia, tiene una cierta torpeza; su industria no puede superar una sensación de aburrimiento. Ireneo irradia por todos los poros; su expresión no deriva de un conocimiento académico y piadoso, sino de

una visión creativa del núcleo central resplandeciente. La altura del resorte delata la fuerza de la presión que lo impulsa hacia arriba, y aquí el estímulo no es el enemigo general, el paganismo, sino uno personal, plenamente reconocido y plenamente dominado por primera vez por Ireneo, que no sólo ve a través de él hasta el corazón, sino que también se ve capacitado por él para emplear su indignación intelectual y existencial ante una falsificación tan radical de la verdad en un intento de captar y representar el centro de la realidad. Justino y los Apologistas no tenían tal enemigo. La religión pagana ordinaria era demasiado amorfa, y sus peticiones al emperador exigían que la escatimaran y descubrieran lo que había de bueno y aprovechable en ella; y del mismo modo el diálogo con los judíos tenía que llevarse a cabo de tal manera que oscilara constantemente entre el acuerdo íntimo y el asalto a su ceguera. Pero la Gnosis, que, en gran medida con las herramientas y materiales de la Biblia, había erigido una estructura totalmente anticristiana de la más alta calidad intelectual y religiosa y se había ganado a muchos cristianos, la Gnosis era el adversario que el pensamiento cristiano necesitaba para encontrarse plenamente a sí mismo. Toda teología cristiana está condicionada por su situación, o no sería la teología de una revelación histórica. Cada libro de la Biblia, cada afirmación de Jesús, está condicionada por su situación, porque es plenamente histórica. La gran teología cristiana participa del misterio de la Escritura, en la medida en que también ella posee, en y a través de su condicionamiento por su situación, esa vitalidad especial que asegura y preserva su validez supratemporal. Aunque se dirige a un adversario desaparecido hace mucho tiempo, Ireneo es hoy tan actual y pertinente como siempre; su obra comparte el poder de renovación perpetua que, según él, el Espíritu Santo da a la fe cristiana y a la Iglesia que la contiene. El poder puede proceder de la fe, pero el adversario fue la ocasión de la cristalización. Así, al principio de la historia de la teología, tenemos una ilustración de la misma ley histórica que rige la historia del pensamiento desde Platón en adelante: sólo el alejamiento de lo "estético" y su conquista proporciona el poder y abre los ojos para ver la belleza real.

1. EL MITO ESTÉTICO

Por tanto, debemos echar un vistazo a la gnosis valentiniana, el último, maduro y más ambicioso de los sistemas, con el que Ireneo luchó primero y con más detalle, tratando a los demás como meras variantes o fuentes ilustrativas: La gnosis fue un retroceso de la filosofía platónica (que se había separado del mito para conocer el ser) en dirección al mito: la sobriedad socrática y el ethos platónico del conocimiento se habían transformado en una nueva concupiscencia intelectual de color religioso que, carente de la ingenuidad del mito antiguo, convertía el ser y la existencia en una novela. Nunca el hombre, su estructura, sus sufrimientos y su tragedia, fueron proyectados más claramente sobre la pantalla del cielo para fascinarlo y, profesamente, redimirlo por la contemplación de esta imagen magnificada de sí mismo. Fascinar, porque en el retrato gigante celestial y cósmico se reconoce realmente a sí mismo; ve su propio destino en el drama de la sabiduría que cae de la plenitud divina y es traída de vuelta en una serie de románticos reveses. Y para redimirse, porque esta fantasmagoría se le presenta en una eterna escala divina en cuya contemplación puede esconderse y perderse. Valentinus es "profeta, poeta, predicador y filósofo" en uno,[2] pero también es algo más: es un mago y productor de primer rango.

En el origen de todas las cosas está el "padre primigenio" no engendrado, el "sin tierra" (*Ungrund*) "en completo silencio y calma": para la sensibilidad religiosa de la época, la incognoscibilidad de lo último es una garantía de pensamiento genuino y elevado. En el seno del "sin tierra", descansando eternamente con él, está la verdadera imagen, también llamada "silencio" o "gracia". De este primer par, que en verdad es un solo ser, proceden en secuencia "para la glorificación del Padre" tres pares unidos (syzygies): Nous (razón o hijo unigénito) y Verdad, Logos y Vida, Hombre ideal e Iglesia (elección ideal). Estos ocho forman la ogdoada original, que a su vez es fecunda y se expande en el pleroma (plenitud) de treinta eones, por aplicación de las viejas leyes pitagóricas de los números divinos pares y desiguales, que no es necesario describir aquí por separado. El último eón es esa Sophia (amor a la sabiduría) que, en su impulso hacia el infinito, se convertirá en la iniciadora celestial del drama del mundo. Al principio es un puro impulso (Enthumesis) para comprender la grandeza infinita del Padre, la "pasión" (pathos como pasión psicológica y ética) que, en

su expansión hacia el infinito, "amenazó con desintegrarse en el ser universal", pero entonces se encontró con uno de los eones, Horos, Límite o Medida, y fue salvada por él. Ella es "llevada al reposo" y por lo tanto a sí misma por él, el impulso puro se refina en "admiración asombrada", y así la sabiduría se mantiene dentro de la plenitud divina pleromática. Pero lo que había que podar y separar de ella con este fin, el "esfuerzo" puro y ciego, no desaparece ahora sin más; es una sustancia espiritual pero "sin forma", un "fruto rechazado" separado de la plenitud pleromática y así "crucificado", pues el otro nombre de Horos es Cruz, ya que el Límite no sólo lleva el ser a la madurez fortaleciéndolo, sino que también lo purifica mediante la poda.

Para hacer frente a esta situación, una nueva pareja procede del suelo primigenio, Cristo y Espíritu Santo. Su misión es llevar al pleroma el conocimiento (gnosis) de la incognoscibilidad del Padre, formar y confortar la sustancia informe de la sabiduría que cayó de la plenitud3 , y -este debe ser el papel del Espíritu Santo- equilibrar y armonizar el pleroma en sí mismo, con lo cual "en estabilidad y paz perfecta y con gran alegría glorifica al Padre primigenio con himnos". Cada eón da ahora lo mejor y más verdadero de sí mismo y, "tejiendo el todo en armonía en una unidad completa, envía, en honor del sin fundamento, la más perfecta de todas las bellezas, como si fuera la estrella misma y el corazón de la plenitud", su fruto final y quintaesencia, Jesús, también llamado el salvador, y con él sus pajes y ayudantes, los ángeles. El mismo proceso que la sabiduría celestial había experimentado dentro de la plenitud se repite ahora para la sabiduría caída en el borde del pleroma. Aunque está fuera, excluida de la luz, vagando y "hirviendo" "en la sombra y el vacío", Cristo se extiende por ella en la "cruz" del límite del pleroma para llevarla hacia sí misma en su ser (*kat' ousian*) y darle conciencia de su estado, de su exclusión de la plenitud. Sólo entonces será capaz de poner sus ojos en las cosas del cielo y, después de que Cristo se haya retirado al cielo desde la cruz, emularle en la búsqueda de una "cierta fragancia de incorruptibilidad que él y el Espíritu Santo dejaron tras de sí". Ahora es por primera vez Sophia (en hebreo Achamoth) realmente consciente de sí misma (mundanamente), y capaz de "depositar" los elementos de la pasión ciega que había en ella, como una sustancia química forma un "precipitado". Lo que ella arroja de este modo son los elementos del mundo material. Ella misma, la sabiduría, es en esencia pneumática, es la madre de las almas humanas pneumáticas; pero lo que desprende

es psíquico ("animal", el alma del mundo y el Demiurgo) e "hílico" (los elementos materiales). 'Después de haber pasado por todas las pasiones, justo cuando estaba emergiendo, se volvió suplicante a la luz que había abandonado, al Cristo. Cristo, vuelto a la plenitud, le envió el Paráclito, es decir, el salvador, a quien el Padre había dotado de todo poder, sometiéndole todas las cosas, visibles e invisibles (Col 1,16). Al verlo, se envolvió reverentemente en su velo; luego, cuando lo hubo contemplado, a él y a toda su descendencia (los ángeles), se precipitó hacia él y recibió un "poder" de su manifestación'. Este encuentro la deja ahora formada en su conocimiento (*kata gnōsin*). En esto el salvador despoja sus pasiones y las convierte en las sustancias básicas de las que el demiurgo psíquico formará más tarde el mundo material, de modo que el salvador es el 'creador potencial del mundo'. Así pues, ahora hay tres mundos o "lugares": el mundo celeste del pleroma, el "centro" entre el cielo y la tierra, la sede de la Madre Sabiduría, que se encuentra con el redentor (encuentro que da origen a los pneumáticos), y el mundo inferior, formado por el demiurgo a partir de los elementos precipitados por Achamoth, las almas y las sustancias psíquicas e hílicas. El constructor del mundo se forma a partir de la madre. Es psíquico y, por tanto, no tiene conocimiento (neumático) de los poderes espirituales que están por encima de él, actúan a través de él y pueden dejar semillas neumáticas en su mundo inferior sin que él lo sepa. Sin embargo, dado que lo psíquico, como poder del centro, puede dirigir su atención tanto hacia arriba como hacia abajo, el mundo del demiurgo es, no obstante, de algún modo redimible: el constructor del mundo se eleva escatológicamente al lugar de la madre en el centro. Pero los elementos, el precipitado de las pasiones (el terror se convierte en tierra, el miedo huidizo en agua, la pena en aire, la ignorancia oculta en los otros tres el fuego oculto en todo), son fundamentalmente insustanciales y en la conflagración universal se desintegran en la nada, junto con las almas de los "hylics", que se fijan totalmente en la materia. El salvador enviado de la plenitud del Padre obra así sobre la madre y a través de ella, y la madre obra sobre el constructor del mundo, que obra sobre el mundo; pero mientras que la Madre Sabiduría conoce al salvador, el demiurgo no conoce a la sabiduría que obra a través de él, y entre los hombres los pneumáticos la conocen pero los psíquicos y los hylicos no. La Sabiduría formó el mundo inferior a imagen del mundo superior, eónico, de las ideas y sus relaciones numéricas, mientras que el demiurgo (el alma del mundo) "estaba convencido de que lo estaba

formando a partir de sí mismo, cuando en realidad sólo estaba llevando a cabo las ideas de Achamoth".

Este sistema de fundamentos dinámicos se convierte entonces en la base de la interpretación e integración de la teología cristiana. El Cristo (salvador) del Evangelio es la síntesis de cuatro poderes. De la sabiduría recibió el elemento neumático, del demiurgo el psíquico, y el "orden de la salvación" (*oikonomia*) se encargó de que recibiera un cuerpo igualmente psíquico (ilusorio) para que fuera visible y tangible a los hombres materiales, aunque él mismo tiene sus orígenes en el pleroma divino. Así, además de la materia, condenada a la destrucción, el salvador tomó en sí "las primicias de todo lo que debía salvar". Es este salvador psíquico el que predijeron los profetas de la Antigua Alianza (pues por sí mismos no podían ver nada más elevado que el demiurgo), y el mismo salvador psíquico es el objeto de la creencia y el culto de los seres humanos de la Iglesia católica, mientras que sólo los pneumáticos comprenden sus poderes superiores, el pneumático y el eónico. Estos, por supuesto, son incapaces de sufrir y por ello abandonaron al Cristo psíquico antes de la Pasión. Pero incluso el Cristo psíquico, que, por supuesto, no podía ser realmente material, sólo sufrió "en misterio", para que a través de sus sufrimientos la madre pudiera ver la forma del Cristo superior, que se había extendido sobre la cruz-límite, ya que todas las cosas terrenales son una imagen de las celestiales. Encontrar numerosas referencias bíblicas que aplicar a esta sofiología y cristología fue emocionante y divertido. La mujer con el flujo de sangre era Sophia, cuya sustancia fluía hacia la nada hasta que tocó el dobladillo (límite, Horos) del salvador. La mujer que perdió la dracma y barrió la casa hasta encontrarla es también Sofía, y lo mismo ocurre con la oveja perdida y la viuda Ana. Es porque la sabiduría se veló ante los ángeles del salvador por lo que Pablo ordena a las mujeres que se velen en la iglesia. Jesús suda sangre en el monte de los Olivos para representar las pasiones precipitadas por la sabiduría, y así sucesivamente.[4]

Una vez que uno se permite sentir el efecto de este sistema que aquí sólo se ha descrito sumariamente, es imposible negarle una grandeza y una plenitud filosófica y religiosa: incluye todo lo que puede mover a un ser humano, sobre todo todo lo que podía excitar a la mente cultivada de la antigüedad tardía. Platón, la Stoa y los inicios del neoplatonismo tienen su lugar, al igual que el orfismo y los misterios; contiene tanto un monismo omnicomprensivo como un dualismo trágico, un sistema fatalista de orden mundial junto a una dramática

movilidad de niveles, caídas y ascensos. El antiguo paganismo está presente, pero vestido con los ropajes del judaísmo y del paganismo, salvadas sus esencias, en interpretaciones tan abstrusas que ningún cristiano cultivado necesitaba sentirse turbado por tal iluminación. El conjunto resplandece con una belleza extrañamente inmaterial, a la vez apasionada y sin pasión. Valentinus -por mencionarlo sólo a él, aunque lo mismo podría decirse de los otros grandes creadores de mitos gnósticos- es sin duda un poeta poderoso, y es fácil ver por qué los grandes poetas han sentido y sucumbido constantemente a la fascinación gnóstica, poetas como Shelley y Mombert y, sobre todo, Blake. Existe la misma pasión por lo bello, el mismo espiritualismo, la misma fragmentación trágica y maniquea y, sobre todo, la misma indiferencia y ambivalencia estéticas que simplemente juega musicalmente con todas las posiciones sin dejarse atar por ninguna, y produce así la ilusión estética por excelencia. No es casualidad que el rescate de la Sofía caída (con todas las ambigüedades sobre el amor terrenal y celestial) sea uno de los temas favoritos de las óperas de Richard Wagner.

Valentín no distingue adecuadamente entre Dios y la criatura, en el sentido de que, si bien ambos se distinguen hasta el punto de que se produce una escisión entre el mundo celestial y el terrenal, el mundo de Dios se puebla entonces de innumerables emanaciones y eones que juntos conforman el mundo divino y, a la inversa, la quintaesencia del mundo terrenal se diviniza como el Cristo pneumático y la Iglesia pneumática. El resultado es una falta de distinción real entre el cielo y la tierra, de tal modo que es imposible decidir si la tierra es realmente una imagen y sombra del mundo ideal celestial (como dice un fragmento auténtico de Valentín),[5] o si, como objeta Ireneo con razón, todo este mundo celestial no es de hecho una proyección clara y esencialmente simple de las condiciones terrenales en la eternidad.[6] ¿Es profundo tener una cruz terrenal con una cruz celestial, un sufrimiento doloroso terrenal con un "dolor indoloro" divino, y en qué dirección debe interpretarse en última instancia la relación entre el original y la imagen? Una vez más, no existe una distinción real entre persona e idea (o punto de vista). La dialéctica lógica y metafísica del ser y el devenir, que a menudo recuerda mucho a Hegel, se convierte en un drama personal. Cada concepto se convierte en un eón, cada tensión conceptual en una relación hombre-mujer, cada ejemplo de "alienación" intelectual en un episodio de tragedia. Sin embargo, la personalización no puede mantenerse; los principios personalizados

deben reabsorberse constantemente, y constantemente lo son, en la unidad progresiva del devenir. Esto se muestra muy claramente en la cristología, que deliberadamente no habla de cuatro Cristos, sino de uno bajo cuatro aspectos. Tampoco existe una distinción adecuada entre lo físico y lo moral, lo sustancial y lo accidental, ya que los estados se solidifican en sustancias, pero no son realmente sustancias y pueden evaporarse en la nada o ser expulsados como residuos. Así que en todo esto es la categoría final la que no deja elección y es interesante por haber sido comprada a este precio. Lo divino se hace interesante porque se parece tanto a lo humano, porque también en Dios hay un abismo, un sufrimiento, una oscuridad y un drama, infinitamente más profundos que en el hombre y, sin embargo (como dirá Schelling más adelante) siempre ya superados y pasados y conquistados por la luz. Y lo humano es interesante por la medida en que lo divino se despliega a sí mismo y su vida en el hombre, porque el hombre mismo es una parte del drama eterno y sus pequeñas pasiones pasajeras reciben aquí un carácter absoluto. Esto significa que nada está fijado definitivamente; antes de que se fije seria o irrevocablemente ya está anulado, retirado, eclipsado por la llegada de la siguiente visión. Pero, ¡qué sensación de embriaguez mirar el mecanismo interior del ser mismo! Este frenesí estético espiritual es el elemento constante que mantiene unido el resto del sistema y, como demostrará Ireneo, deja su huella en las personas incluso en su disposición general; es esto lo que las marca como sectarias. Ireneo los juzga como Kierkegaard juzgó a los hegelianos y Nietzsche a los wagnerianos. No hay necesidad, como él dice, de beber el mar hasta secarlo para saber que es salado.[7]

No es necesario evocar de nuevo la atmósfera de su polémica, que ha sido retratada con agudeza por Reynders;[8] bastarán unas pinceladas. Ireneo no juzga de oídas; conoce a sus hombres y tiene todos sus misterios en la cabeza. Recomienda un conocimiento preciso del adversario, cuya carencia había obstaculizado a sus predecesores.[9] Y cuando desmonta pieza por pieza la estructura de las mentiras, no se entrega a la polémica por partes (como tantos Padres de la Iglesia), sino que ataca desde la ventaja de una visión de conjunto superior. Esta visión le da dos cosas, su gran calma que le permite desarrollar toda una teología de la paciencia divina y humana, y su gran impaciencia que encuentra intolerable esta red de mentiras. La falta aquí no es, como en el caso de otros herejes, un error en un punto de la doctrina, ni siquiera, como en el caso de los paganos y los judíos, la

ausencia de la pieza crucial, que sin embargo podría suplirse, sino la falsificación de la verdad, de las articulaciones elementales del ser mismo. Este envenenamiento radical del pensamiento, llevado hasta el límite, no puede esperar clemencia. Los gnósticos se han cegado como Edipo en la tragedia,[10] persiguen una sombra y dejan caer el pan, como el perro de Esopo,[11] ellos, que no cesan de hablar de Dios, son más impíos que los paganos.[12] No es de extrañar, porque sencillamente no conocen a Dios, y por eso son incapaces de hacer una sola afirmación correcta sobre él.[13] Son los necios, los *insipientes*,[14] de la Biblia, porque piensan contra la naturaleza misma.[15] Carecen de sentido común; se escarban en sus especulaciones como topos ciegos.[16] Se creen más sabios que el arquitecto del mundo e inventan otro Dios por encima de Dios, despreciando el descubrimiento de Dios y prefiriendo una búsqueda eterna al hallazgo.17 Han sobrepasado la medida del pensamiento,[18] lo que significa también que han sobrepasado los límites de Dios.[19] Ellos mismos no podrían producir ni una pulga, y sin embargo miran con desprecio al creador.[20] Se enorgullecen de hacer investigaciones teosóficas y de aprender algo nuevo cada día,[21] pero la vieja verdad y la simple bondad son demasiado triviales para ellos. Hablan de Dios como si no fuera el viviente, el siempre presente;[22] son amantes infelices cuyo amor, de hecho, no es correspondido, un espectáculo más cómico que trágico.23 Abren y diseccionan a la deidad;[24] se comportan como si fueran las comadronas de Dios, cuya tarea era llevarlo a su propia plenitud pleromática.25 Todo ello demuestra que no tienen ni idea de quién es Dios ni de cómo pensar y hablar de él. Piensan que pueden interpretar a Dios "con a + b y cifras frías "[26] , por lo que todos sus esfuerzos no son más que una pose y una fabricación de misterios con cosas que son lo contrario de divinas[27] , una ilusión hecha de falsos y puros infinitos imaginarios, perspectivas de mundos que se reflejan unos a otros en el infinito.[28] En todo momento, para poner en marcha su drama, tienen que proyectar una ignorancia que no es divina en el mundo divino, un mundo en clara contradicción con la luz divina que también proclaman.[29] Su pensamiento está lleno de contradicciones. Si el padre primigenio es lo incognoscible, ¿cómo puede haber una revelación de él y cómo puede consistir esta revelación en el conocimiento de su incognoscibilidad? Una eterna búsqueda sin hallazgo es intrínsecamente contradictoria. Y puesto que ya conocen - en virtud de su naturaleza neumática- todos los misterios de Dios, ¿para qué sirve la revelación? Si conocen la verdad, han dejado

obsoleto el dicho de Jesús de que nadie conoce al Padre salvo el Hijo[30].

La falsedad se desborda sin control cuando entran en contacto con la Escritura: se rompen en pedazos ante su unidad, su falso misterio se disipa por su claridad. Tienen que aceptarlo y no pueden. No les queda más remedio que desgarrar la unidad indivisible de la Escritura;[31] no sólo Marción, sino también los demás deben recurrir al eclecticismo y a la hairesis o a un permanente doble lenguaje, hablando una lengua católica al pueblo y una gnóstica a los iniciados. Así que no sólo dividen las Escrituras, sino también la Iglesia.[32] No son sólo falsificadores ocasionales, sino exhaustivos del significado;[33] refunden la imagen de bronce del rey en la imagen de un perro, afirmando que, por supuesto, la sustancia sigue siendo la misma.[34] Se dan aires de críticos textuales: "Los textos están corruptos, son apócrifos, no concuerdan". No es de extrañar, pues no reconocen la tradición de la Iglesia.[35] Se cuidan, sin embargo, de no buscar las verdaderas causas de las discrepancias en la Escritura.[36] Los lugares oscuros de la Escritura hermenéuticamente, que deberían ser interpretados e iluminados con la ayuda de los claros,[37] les sirven de pretexto para encontrar indicios de sus misterios y así dejar de ver las cosas claras.[38] Las parábolas no se toman en su sentido claro y evidente, sino que se convierten en oscuros enigmas y se atan en nudos que no se pueden desentrañar: éste es el resultado de la negativa a aceptar cualquier canon de verdad[39]. De este modo, cada uno forja su propia revelación y su propio Dios, y todos ellos, reacios a ser católicos, sólo tienen una característica común, que los marca hasta la médula: no son la única Iglesia que[40] , en virtud de su unidad, que es su tradición demostrable, conserva la unidad de la Escritura, fuente de la unidad de la revelación del Dios único, verdadero y vivo. La indisolubilidad de estas unidades es lo que lleva a Ireneo a arriesgar la afirmación que Agustín repitió después de él: toda herejía puede reducirse al denominador común de la negación de que el Verbo se hizo carne[41].

Así, después de describir las herejías en su primer libro y sus contradicciones internas en el segundo, Ireneo llega a la unidad de la realidad. Esto ya ha sido probado negativamente por la tendencia inherente de los sistemas gnósticos a desintegrarse, pero él desea probarlo positivamente también. Puesto que la gnosis se presentaba a sí misma, no como anticristiana, sino como la perfección del cristianismo, el hecho de que la herejía se refute a sí misma de este modo no es sólo una apología para los de fuera, sino también una

parte de la dogmática, del mismo modo que el único Dios verdadero de la revelación se revela como lo que es demoliendo a los orgullosos y a los "dioses" y exaltando a los humildes. Por eso Ireneo atribuye tanta importancia a que la gnosis se remonte a Simón el Mago, es decir, a una situación de revelación dentro del Nuevo Testamento.[42]

En Ireneo la apologética y la dogmática son totalmente una, porque la indisolubilidad de la necesidad interna y la armonía entre el Dios trino, el decreto de salvación en Cristo, la Escritura y la Iglesia junto con su tradición es tanto el contenido real del *intellectus fidei* como la única prueba convincente de la verdad cristiana *ad extra*. Mientras que en el sistema gnóstico todo sigue siendo arbitrario, invención ficticia - "Que alguien nos diga la razón de la procesión de los eones, por qué cada uno es como es, por qué la ogdoada original fue enviada primero y no una pentada o tríada o hebdómada", ni se basa en la creación, "porque, según ellos, todo está más atrás y, por tanto, necesita una justificación aparte "[43] -, en la unidad católica todo es internamente claro y luminoso y puede aclararse a cualquiera que desee ver dentro del misterio perdurable de Dios. Aunque Ireneo fue estimulado en muchos rasgos particulares de su propia visión por la gnosis, es, en contraste con los alejandrinos que vienen después de él, el primer "antimoderno" (Maritain), para quien el poder del cristianismo deriva no de su perenne modernidad y conformidad con las corrientes de la época, sino de la irrefutabilidad e irresistibilidad de su obviedad interna. En consecuencia, su relato se propone ser siempre sencillo y verdadero[44] ; la sencillez debe ser la base de su explicación. La forma de su pensamiento, como la de Juan, es un círculo dentro de la amplia esfera ininterrumpida a la que pertenece todo misterio de la vida divina interior y de la historia de la salvación; y como el de Juan, es un círculo que no conduce a la pérdida de claridad, ni al vértigo. En este movimiento circular, una línea de pensamiento es igualmente verdadera si se sigue de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo, de delante hacia atrás o de atrás hacia delante. Podemos decir que la eucaristía no sería verdadera si la Encarnación de Cristo no fuera verdadera, y no sería verdadera a menos que el hombre estuviera verdaderamente compuesto de espíritu y carne, y podemos considerar el mismo hecho en el orden inverso. De nuevo, si Dios no es el Dios único del Antiguo y del Nuevo Testamento, las afirmaciones básicas de la Escritura son engañosas, y también es imposible confiar en las afirmaciones del Jesús gnóstico, pero si Jesús dice la verdad también lo hicieron los profetas, y el Padre es tanto el Dios de Jesús como el

Dios de los profetas[45]. O, si Jesús es el Hijo de Dios y los apóstoles sus testigos oficialmente designados, y si la Iglesia a través de su tradición e institución está en posesión de la verdad apostólica, el kerigma de la Iglesia es verdadero, pero puesto que el kerigma de la Iglesia es verdadero (como absolutamente uno y homogéneo), prueba la institución del oficio apostólico y, como su precondición, la existencia de la autoridad divina.[46] Así pues, Ireneo se ve llevado, por la forma misma de su pensamiento (que no es más que la cristalización de su contenido), a constatar la continuidad sobre todo entre la realidad y el ideal, entre la naturaleza y la gracia, la obra del Padre (la creación) y la obra del Hijo y del Espíritu (el orden de la salvación), entre Adán y Cristo, la Antigua y la Nueva Alianza, el mundo y la Iglesia. De ahí su sobria verdad, su cálida bondad y su resplandeciente belleza. Porque entre la verdad y la belleza debe estar la bondad, la perfección de ambas y su corona. También Ireneo, frente a una Gnosis que sabe tanto, quiere saber sólo una cosa, Jesucristo y éste crucificado[47] , porque es amor. Para él, por tanto, la santidad es más grande que la gnosis. La santidad es el ideal en la religión católica, frente al ideal de la gnosis en todas las religiones orientales y griegas. Es mejor y más provechoso que seamos incultos y sepamos poco, pero que nos acerquemos al amor de Dios, a que nos creamos profundamente doctos y experimentados y así blasfememos contra nuestro Señor. Por eso Pablo proclamó: "La gnosis infla, pero el amor edifica"'[48].

2. EL NACIMIENTO DE LA FORMA TEOLÓGICA

La gnosis fue un ataque al ser mismo que condujo a su disolución en apariciones visionarias. La teología comienza por ver lo que es. Mucho más que la filosofía, que puede ser y suele llegar a ser idealista, es el reconocimiento de un acompañamiento y una dedicación a la realidad. O es realista o no es teología. La verdad nos ayuda a la fe, porque el objeto de la fe son las cosas que realmente son, y así creemos en las cosas tal como son y, creyendo en las cosas tal como son, conservamos siempre nuestra firme convicción de ellas. Y puesto que nuestra fe es la base de nuestra salvación, debemos preocuparnos por ella para que nos dé una verdadera comprensión de las cosas que existen.[49] Esto significa que la insistencia ya mencionada en pensar *kata physin* en lugar de *oipara physin* nos llevaría a traducir estos términos, con gran profundidad y rigor, como 'de acuerdo con el ser' y 'contrario al ser', 'de un modo inadecuado al ser'.[50] El objetivo primordial no es pensar, imponer categorías intelectuales platónicas o incluso míticas a las cosas, sino simplemente *ver* lo que *es*.

Ver. Las dos palabras *videre* y *ostendere* caen constantemente de la pluma de Ireneo. *Videre*, de nuevo, es menos la contemplación de Platón que el simple estar ante el mensaje claro de los hechos. La cosa en sí es única, mientras que las hipótesis intelectuales son innumerables. En Ireneo, esta forma retoma el antiguo teologema de los "dos caminos": "Para todos los que ven, sólo hay un camino que sube y está iluminado por la luz del cielo. Pero quien quiera puede ver la verdad. La luz de Dios no se niega a sí misma.[52] Ver a Dios es la distinción de Adán, la distinción también de los profetas y de los creyentes cristianos, aunque ver a Dios sigue siendo igualmente la gran promesa escatológica, *quoniam videbitur Deus ab hominibus*.[53] Al principio es el Hijo, junto con el Espíritu Santo, quien ve a Dios. Y nadie, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, pudo desprecintar el libro del Padre y ver al Padre, sino el Cordero inmolado, que nos redimió con su sangre y, cuando la Palabra se hizo carne, recibió del Padre, que creó todo por su Palabra y lo adornó con su sabiduría, la autoridad sobre todas las cosas. . . Para nosotros, pues, ver significa simplemente la revelación del Padre en el Hijo por medio del Espíritu ("porque sin el Espíritu es imposible ver al Hijo de Dios, así como sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre")[55] , es decir, el ser de Dios uno y trino para nosotros[56]. Así pues, por una parte, toda

revelación es el hacerse visible de Dios, y la fe se apoya en esos encuentros en los que Dios ha sido visto; del mismo modo, la tradición de la Iglesia (trabajando hacia atrás) se apoya en los "autópticos", los testigos oculares.[57] Por otra parte, la revelación histórica (avanzando hacia delante) tiene una dirección inherente hacia la visión escatológicamente perfeccionada de Dios. La Antigua Alianza ve la salvación venidera como algo que está por venir: "los profetas no vieron directamente el rostro de Dios, sino que vieron decretos y misterios salvíficos, a través de los cuales el hombre iba a empezar a ver a Dios "[58]. Moisés vio a Dios y al mismo tiempo no lo vio, una dialéctica "destinada a indicar tanto la imposibilidad de que un hombre vea a Dios como el hecho de que, al final de los tiempos, a través del sabio decreto de Dios, el hombre verá a Dios "59 .[59] La misma dialéctica es sostenida más tarde por el Hijo a un nivel superior "cuando muestra Dios a los hombres y los hombres a Dios, por una parte, protegiendo la invisibilidad del Padre para que el hombre no se convierta nunca en un despreciador del Padre, sino que tenga siempre espacio para progresar y, por otra, haciendo a Dios visible a los hombres por muchos decretos salvíficos para que el hombre no se aleje completamente de Dios y deje de existir".[60] Los profetas miraban así al futuro,[61] los apóstoles veían en Jesús la presencia de Dios, pero una presencia oscurecida y, por tanto, concedida también como cumplimiento, como promesa. La promesa de la Antigua Alianza dice 'que Dios será visto por los hombres y tendrá contacto y conversación con ellos en la tierra y estará presente a su criatura y perceptor. . . porque lo que es imposible para los hombres es posible para Dios. El hombre no puede por sí mismo ver a Dios, pero Dios es visto por los hombres por su propia elección, por aquellos que él elige y cuando él elige y de la manera que él elige. Dios tiene poder para hacer cualquier cosa: por el Espíritu en el pasado fue visto proféticamente, luego por el Hijo adoptivamente, y un día en el reino de los cielos será visto en su paternidad "[62]. Ver al Hijo encarnado sigue siendo, pues, un ver en la fe[63]: un cumplimiento, porque Dios ya viene a la tierra, y una promesa, porque el descenso final de la gloria de Dios aún no ha tenido lugar. No hay que olvidar nunca que "la visión de Dios es la vida del hombre "[64] , que lo que se llama ver no es nada teórico, sino que es idéntico a una comunicación vivificante, nutritiva, purificadora y bienaventuradora[65] , en la que el papel del Espíritu Santo tiene una importancia crucial[66] . Lo importante es que son los mismos ojos que antes no veían y que ahora, por el milagro sanador de la gracia, han

alcanzado la visión[68] , que es "la antigua creación del Padre" la que, a través del Hijo y del Espíritu, accede a la gloria del Padre, mediante la "economía" del Dios trino: "No había otro modo de formarnos que viendo a nuestro maestro, oyendo su voz con nuestro oído, para que, habiéndonos hecho imitadores de sus obras y hacedores de sus palabras, llegásemos a tener comunión con él "[69] .

Si ver es el camino y la meta del hombre que avanza hacia Dios,[70] el trabajo del pensamiento no puede consistir en otra cosa que en la preparación para este ver. Ireneo utiliza, hasta el exceso, los términos *ostensio, manifestatio*, 'mostrar', 'exhibir', 'sacar a la luz', 'anunciar', 'hacer patente'. Es significativo que el proceso marcado por estas palabras tenga un amplio alcance. En un extremo está la "convicción" polémica y la "exposición" del oponente - Ireneo incluso piensa que con este sacar a la luz ha hecho casi suficiente, ya que la enseñanza de sus oponentes no puede soportar la brillante luz espiritual del día y se refuta a sí misma.[71] Luego viene la *ostensio* apologética de la verdad de las Escrituras,[72] y el clímax es la *ostensio* teológica del Dios trino por Dios mismo. Esto ocurre como la *ostensio Dei per conditionem*, con la que está estrechamente relacionada la *manifestatio Patris per Verbum*,[73] como la *ostensio* de la realidad interior del encarnado por su vida y su cruz;[74] la *auto-ostensio* del resucitado, que "se muestra a sí mismo",[74a] y por tanto al mismo tiempo "muestra desde las Escrituras que Cristo tuvo que sufrir",[75] porque la fe está relacionada tanto con la visión del resucitado como con el señalamiento de la Escritura (*fides manifestam ostensionem haben* . . . . *ex scripturis*).[76] A través de todo esto tiene lugar la *ostensio* por parte de Dios (que había permanecido oculta en la Antigua Alianza) de nuestra semejanza con Dios,[77] que es también la "apertura del testamento previamente sellado de Dios a favor de los hombres".[78] Por tanto, es natural que la *parrhesia* paulina, el libre acceso, el acercamiento confiado a Dios que no tiene miedo porque nada lo oscurece, también se repita constantemente en Ireneo.[79] La tradición católica, a diferencia de la tradición gnóstica secreta, se caracteriza por su apertura y sencillez, su disponibilidad a la inspección general.[80] Refleja la *ostensio Christi*, en la que toda apariencia y toda acción es idéntica al ser: *quod parebat, hoc erat.*[81]

Este principio de claridad extraído de la claridad del objeto mismo da a Ireneo dos victorias. Una es sobre la teoría gnóstica de la tradición secreta: La enseñanza cristiana es un secreto, pero "un secreto santo y público". La segunda, sobre la teoría gnóstica de la adaptación de las Escrituras, tanto de la Antigua como de la Nueva

Alianza, a la mentalidad, al medio y a los prejuicios de los hombres de cada época, como si los profetas, el Señor y los apóstoles, por consideración a la debilidad humana (y, por tanto, por amor a la humanidad), no hubieran dicho toda la verdad, sino que "hablaron a los enfermos según su enfermedad".[82] Esta teoría, todavía popular, es fácilmente refutada por Ireneo, quien señala que tanto los profetas como el Señor y sus apóstoles no se privan de provocar la más profunda ofensa y cólera por la franqueza de su mensaje, ni de pagar la bondad de sus enseñanzas con toda clase de torturas e incluso con la muerte.[83] Si no se cuestionara el principio de la adaptación y el discurso suave, se perdería toda norma fija de la verdad y cada uno quedaría creyendo en su propio Dios; toda revelación objetiva sería superflua y todo quedaría como estaba[84]. La estructura metodológica básica refleja no sólo el rasgo central de la verdad teológica -es la revelación-, sino también el rasgo más característico de este teólogo en particular, su capacidad de ver, sobre todo de ver las cosas en su relación mutua, en un todo compacto concentrado, en un resumen (*epítome, compendio*)[85] que está impedido de ser una falsificación porque mantiene el todo a la vista de su intensidad y es capaz en cualquier momento de reproducirlo de nuevo. Esta reunión de su material produce una fórmula que lo supera y lo marca todo; pero no se trata ni de una pieza retórica, porque carece de desenfado y precisión práctica, ni de un mero producto de la intuición artística (aunque también lo sea), porque sigue las articulaciones de la revelación salvadora con total obediencia. No es un truco de polémica, aunque nunca se habría producido de no ser por la presión de la indignación; es el poder de la especulación en el sentido original de la palabra. Pero, sobre todo, no es una abstracción, como, por ejemplo, las fórmulas cristológicas de los concilios, sino que posee la vivacidad, la fragancia y la franca calidad poética de la creación directa y espontánea. Es totalmente tradicional; los términos utilizados proceden de la Biblia, a veces son palabras de gran sencillez y, sin embargo, en este uso crean un efecto fresco y único y tienen la violencia inagotable de la creación espontánea. Tienen la cualidad impetuosa de la inspiración -al igual que para Ireneo el Espíritu Santo en la Iglesia es generalmente un rugido tempestuoso[86] - pero al mismo tiempo poseen una calma desapegada que coincide con el sentido más profundo del ser de este pensador, su paciencia terrenal con la existencia. Por eso, las fórmulas están diseñadas a la perfección -nada en ellas puede alterarse- y, sin embargo, son abiertas, una invitación

al avance eterno en el creer, amar y esperar, a una conversación eternamente nueva con Dios[87]. La concentración participa del paso de la Antigua Alianza a la Nueva, de la "exposición detallada de la ley" a la "concisión de la fe y del amor", ya que "el amor es el pleroma de la ley" (Rm 13,10)[88] , pero esta concentración es al mismo tiempo una expansión, una dispersión sobre el globo[89] , de modo que ya no hay vuelta atrás de esta unidad de plenitud a la estrechez anterior[90]. Esto quiere decir también que las fórmulas equilibradas que tanto gustan a Ireneo -entre el primer y el segundo Adán, entre Eva y María, desobediencia y obediencia, etc.- con su *lanza* aequa[91] , no se refieren a una armonía y simetría meramente estéticas, sino a la relación teológica única de promesa y cumplimiento, que es al mismo tiempo la de caída y restauración.

Hemos llegado ahora al concepto central de la teología de Ireneo, *la recapitulación*;[92] por una parte expresión material del aspecto formal del método, es al mismo tiempo el elemento formativo en el mundo y en la historia en general. No sólo en el mundo, pues para ello bastaría el concepto filosófico de unidad trascendental, el *hen* y el *nous* que más tarde utilizarían los alejandrinos y Agustín, sino específicamente en la extensión temporal e histórica, que no puede recibir su sentido de ninguna unidad meramente supratemporal, sino sólo de un poder inmanente en el propio flujo temporal que da a los elementos fugaces sentido y dirección, una meta y una sustancia. Cristo, que se hizo hombre al "final de los tiempos", une los hilos dispares en esa unidad de esencia y significado que es su justificación ante la eternidad. Aquí no hay extracción de un contenido permanente del tiempo perdido como en los platonistas; la recapitulación da al tiempo mismo validez ante la eternidad. El concepto conserva una pluralidad característica de niveles internamente análogos que le dan su riqueza fecunda sin precedentes, aunque es una riqueza que debe tener si quiere expresar el centro del misterio y no reducirlo a una proposición filosófica.

(a) Existe, en primer lugar, la dimensión del comienzo, que abarca tanto la iniciación de una obra como el proceso final que lleva a la perfección de lo incoativo y lo perfectivo. Sin embargo, al tratarse de un proceso, éstos no coexisten simplemente como entidades comparables, ni precisamente del mismo modo que las entidades descritas habitualmente por los dos conceptos bíblicos de tipo y antitipo, sino de un modo que permite que el que trae la perfección dé al que está al comienzo del proceso margen en sí mismo para la perfección. En la realidad de Cristo, la realidad de Adán llega a su

plena verdad; en María, la de Eva; en la Iglesia, la de la sinagoga; en cada caso, la primera es el esbozo, el bosquejo93 ; lo vago y complejo se encuentra bajo la impronta de la unidad. Lo mismo ocurre con las unidades más pequeñas dentro de las grandes, por eso, por ejemplo, a Ireneo le gusta detenerse en el Deuteronomio; lo ve como una unificación de toda la ley mosaica que la profundiza, la aclara y la lleva a su culminación94 y, en esta función integradora, como una "segunda entrega de la ley "95 .95 Pero el concepto sólo alcanza su plenitud total en Cristo, quien, como Dios-hombre, trae la perfección porque al mismo tiempo "recapituló en sí mismo el largo despliegue (*expositionem*) de los hombres y nos dio la salvación en la masa (*in compendio*)".96

(b) El segundo elemento ya está presente aquí: el poder activo del cumplidor de dar a cada cosa emergente alcance dentro de sí para, asimilándola a sí misma, llevarla a su propia plenitud: sin esta atracción activa hacia su propia primacía la recapitulación sería imposible.97 Así, "en sí mismo levanta al hombre del suelo en el que ha caído",98 puesto que al dar a todo el hombre alcance en sí mismo también asume la muerte del hombre en sí mismo.99 Con el mismo vigor asume todas las profecías para cumplirlas también en sí mismas,100 un proceso en el que se cumplen y redimen, no fuera de sí mismas sino en su propia esencia, con un efecto que actúa hacia atrás. Con el mismo vigor asume todas las profecías para cumplirlas también en sí mismas,100 un proceso en el que se cumplen y redimen, no fuera de sí mismas, sino en su propia esencia, con un efecto que actúa hacia atrás en el tiempo.101 El fundamento del avance de lo incoado se encuentra así en el retorno cumplidor (*recirculatio*) de lo definitivo,102 por cuya fuerza integradora se decide todo. Adán no es redimido sólo por una "hazaña" moral de Cristo, por un sufrimiento "representativo", por una justificación forense, sino que es asumido en el redentor tal como es, con toda su genuina corporeidad: *antiquam plasmationem in se recapitulates est.*103 Todos los actos de Cristo deben poseer este poder absorbente, del mismo modo que lavó simbólicamente sólo los pies de Pedro, pero con ello limpió todo su cuerpo: redimió "todo el cuerpo" del género humano por la cruz aislada.104

(c) Este poder integrador de Cristo sería, sin embargo, sólo divino y no también humano si no tuviera algún tipo de analogía en la humanidad creada, si no recapitulara en sí mismo un poder integrador existente. También aquí Ireneo no hace más que extender el pensamiento

bíblico: Cristo es elevado y nombrado a la posición de cabeza sustituyendo y al mismo tiempo redimiendo a otra cabeza, la primera, Adán. Esto deja claro por qué para Ireneo no es sólo un deseo piadoso, sino una necesidad teológica, que el primer Adán sea redimido y salvado[105]. Así pues, a pesar de la universalidad de la redención de la humanidad, la plena relación personal de las dos cabezas de la humanidad tiene una importancia crucial: es importante que lo que distingue al primero, a saber, su nacimiento directamente de la *tierra* virgen y las manos modeladoras de Dios, se repita en el segundo en el plano de la plenitud, pero ahora la *terra virgo* ya no puede ser materia sin vida, puesto que es al mismo tiempo el "viejo Adán" quien debe ser la "arcilla" de la que se forma el nuevo Adán.[106] De aquí se deduce necesariamente que la nueva *terra uirgo*, la Virgen María, como aquella que se somete definitivamente a Dios y es formada por Dios, debe recapitular en su respuesta personal a la primera mujer, Eva, igualando la desobediencia con la obediencia. Esta conclusión tranquila y fácil, fruto de *una atención minuciosa* al complejo bíblico, es el momento en el que nace realmente la mariología, aunque aquí sigue siendo totalmente una función de la cristología: el nacimiento virginal es sólo un signo, el signo por el que se puede reconocer la unicidad de Cristo recapitulador.[107] Que Cristo haya nacido de la Virgen (y no sólo de barro virgen como Adán) muestra al mismo tiempo, sin embargo, su condición divina, porque es el signo distintivo de su nacimiento eterno del Padre: *praeclaram praeter omnes habuit in se earn quae est ab Altissimo Patregenituram, praeclara autem functus est et ea quae est ex Virgine generatione*.[108] Lo que para los Padres de la Iglesia posteriores se convierte fácilmente en un mero signo de su pureza divina (que no fue manchado por ninguna concepción humana, que transmite el pecado original) es para Ireneo un doble signo de su verdadera divinidad y de su verdadera humanidad, en cuanto que como hombre posee plenamente no sólo la carne y la sangre de Adán a través de María, sino además el modo arquetípico de origen de Adán.109 Sólo en esto (y no en una mera falta platónica de imperfección) se despliega todo el arte del Padre: 'así tenía que suceder, para que Dios no fuera vencido y su arte no sucumbiera a ninguna debilidad'.[110] E incluso si la transformación de la tierra virgen inculta original en la integridad de una virgen se siente como una especie de espiritualismo, según Ireneo el arte de Dios va todavía más allá. Esto sucede en la imagen, cuando Jesús escupe en el suelo y hace una pasta de arcilla que utiliza para devolver la vista a Adán que se ha

quedado ciego, *ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est, . . . quod enim in ventro plasmare praetermisit artifex Verbum, hoc in manifesto adimplevit.*[111] Sucede también en la realidad, cuando el segundo Adán viviente entra finalmente también en el pan y en el vino, en los productos de la tierra, para recapitular en sí mismo no sólo al hombre, sino también a la naturaleza y al cosmos, a la tierra más profundamente realista. La eucaristía es, por tanto, la culminación del alegato contra el gnosticismo.[112] Ahora resulta claro para la fe que Cristo al final lo juzga todo porque lo resume todo redentoramente en sí mismo,[113] que une el cielo y la tierra en el hombre[114] porque previamente los ha recapitulado en sí mismo,[115] porque resume todo el orden de la salvación y así absolutamente todo en sí mismo.[116]

Hemos examinado aquí la recapitulación primero predominantemente desde el punto de vista formal, pero el hecho de que la forma haya resultado ser también el contenido nos ha dado una prueba decisiva de su Tightness. No obstante, ahora debemos ilustrar también el método de la atención a la realidad con sus resultados más importantes, como paso previo para aislar las características específicas de la estética de Ireneo.

3. CENTRO QUIETO

Ireneo quiere ver la realidad tal como es. No sueña; no construye con hipótesis audaces; pone su confianza en el logos del ser. No hurga en el trasfondo de su tema, sino que describe su bella superficie que, como tal, es la verdadera revelación de las profundidades ocultas. *Vere et firme*: las palabras se repiten a menudo. Sus esfuerzos se dirigen a la *firma et vera de Deo scientia*,[117] pero aunque el conocimiento humano produce una variedad de conclusiones, convincentes y menos convincentes, el principio se mantiene: *quod verum est et certum etfirmum, adjacet* Deo.[118] Y sólo lo revelado por Dios en la Escritura, *sola ilia vera et firma*,[119] este testimonio sólo es *vera . . . , manifesta et firma*,[120] y así nuestra fe, que se apoya en él, es *firma et non ficta et sola vera*,[121] porque ha elegido como guía *solum verum etfirmum magistrum, Verbum Dei*,122 y le escucha en la *vera et firma praedicatio Ecclesiae*.[123] A diferencia de los alejandrinos, que le seguirán en breve, Ireneo se esfuerza por mantener el pensamiento en el terreno de la sólida realidad y frenar su tendencia a despegar hacia la alegoría: *et nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantiam habentia* (es decir, en la tierra nueva).[124] Otro aspecto de este carácter firme y establecido de la verdad es el *ordo traditionis* implantado por Ireneo en el centro de la verdad teológica,[125] que no es menos fiable que la Palabra de la Escritura, puesto que el Espíritu Santo "la ha escrito en nuestros corazones, sin papel ni tinta", y el mismo Espíritu Santo la garantiza mediante la sucesión ministerial y la unidad de la Iglesia en su verdad.

Pero la certeza y la verdad sólo están garantizadas si lo que sostiene la revelación de Dios puede realmente soportar el peso. *Portare* oscila entre la dignidad y la idoneidad para recibir el peso de una carga, la carga de Dios, la responsabilidad de llevarla consigo mismo, de llevarla hasta el final, de soportarla[126] , el poder de protegerla y cuidarla en uno mismo como hace una madre con su hijo, y todo tipo de ayuda solícita y solidaria. El centro del concepto para Ireneo es la noción del hombre que lleva a Dios: tiene la idoneidad para ello, la fuerza, el poder de asirlo: *portante homine et capiente et complectente Filium Dei*.[127] Y Dios acostumbra al hombre 'a llevar el espíritu de Dios',[128] incluso *capere et portare Deum*.[129] Se trata de algo más que la idea bíblica subyacente, *portare imaginem ejus*;[130] es la capacidad fundamental del ser creado para soportar al creador, lo que

ciertamente presupone la "imagen y semejanza": "La creación no lo habría soportado si hubiera sido la ignorancia y la mancha desechadas [de Achamoth]... . ¿Cómo podría una creación oculta del Padre y alejada de él haber tenido el poder de llevar su Palabra, de llevar a Aquel que contiene toda la gnosis en sí mismo y es verdadero y perfecto? Si hubiera sido creada por algún ser intermedio, ¿cómo habría podido llevar juntos al Padre y al Hijo, pues el Señor dice: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí"? Por eso, sólo la predicación de la Iglesia es verdadera, es decir, que fue la creación misma, que deriva su existencia del poder y del arte y de la sabiduría de Dios, la que lo llevó; mientras que invisiblemente es ella misma llevada por el Padre, en el mundo visible, invirtiendo los papeles, lleva su palabra que es verdadera. Pero la verdadera portadora de Dios es María, por su completa "obediencia a su Palabra".132 Porque la criatura no es expulsada de la plenitud por Dios, sino constantemente soportada por su bondad y paciencia, puede soportar incluso a Dios. Esta idea del corazón de la teología sobrenatural recibe su justificación de una teología natural que la acompaña: la ley del Antiguo Testamento pudo "soportar" la Nueva Alianza, servir de base para ella y transfigurarse en ella,133 y de nuevo la ley general de la "naturaleza" proporcionó la base para el mandamiento a Abraham y la ley del Sinaí.134 Sin embargo, estos fundamentos no amenazan la necesidad radical de la gracia sobrenatural, ya que necesitamos el Espíritu Santo, "el rocío de Dios, necesariamente si no queremos quemarnos",135 pero hacen posible un tipo diferente de relación positiva tanto con la ley como especialmente con la naturaleza, e incluso con el estado,136 de la que normalmente existe en los escritos patrísticos platonizantes. La luz cada vez mayor a la que Dios guía a la humanidad137 es siempre al mismo tiempo una iluminación del objeto de la guía, la naturaleza creada.

El propósito de las páginas siguientes es, en primer lugar, indicar los tres puntos principales de articulación de la teología de Ireneo. Ninguno de ellos debe considerarse aisladamente, y los tres juntos son sólo como tres secciones transversales estáticas a través del sistema, a las que todavía les falta el vínculo temporal dinámico que se describirá en la sección siguiente. No obstante, estas tres secciones muestran la forma teológica: la reducción a las fórmulas básicas más simples que, cuando se ponen a la luz de la revelación bíblica, revelan el poder organizador y el calor abrasador del movimiento recapitulativo. El primer punto de recogida es Dios, oculto y revelado

en su unidad y trinidad. El segundo es la relación entre Dios y la criatura, el ser y el devenir, especialmente entre Dios y el hombre. El tercero se refiere a la relación del tiempo y la eternidad según el orden de la salvación (*dispositio*): Antigua Alianza, Evangelio, Iglesia.

(a) Dios es la Totalidad Una, fuera de la cual nada puede existir, ningún vacío autónomo separado (*kenōma*). Esto se reconoce en cualquier pensamiento religioso sano. Y éste es también el concepto original (gnóstico) del pleroma,[138] que no significa la plenitud autocontenida de un mundo de ideas, sino esa plenitud que, como dice Pablo, lo llena todo en todo. Sin embargo, la veta panteísta del pleroma estoico y gnóstico hace posible, desde el punto de vista de lo particular, incluir lo que todavía no está lleno, lo que todavía está vacío, en la unidad que todo lo abarca, y aquí es donde comienza la distinción de Ireneo. La plenitud de Dios (Ireneo evita el uso del término pleroma de Dios) no permite ningún tipo de insatisfacción, limitación o vacío,[139] mientras que el concepto irenaico fundamental de plenitud (*plērein*) es una abreviatura de la naturaleza del orden temporal de la salvación, aunque esto no puede cumplirse de ninguna otra manera que no sea llenándose con la plenitud divina. Dios no es el Uno simplemente de una manera que exigiría que fuera al mismo tiempo la totalidad del mundo; es el *idem ipse*, es decir, el libre "creador del cielo y de la tierra y de todo este universo... y el Señor sobre todas las cosas "[140] , y como este Señor eternamente libre en sí mismo incognoscible. Es una aparente paradoja que en reacción a la trascendencia gnóstica de moda, que estampa al Dios supremo como absolutamente incognoscible, Ireneo mismo se vea forzado a subrayar esta incognoscibilidad. La trascendencia gnóstica, sin embargo, no era otra cosa que el anverso lógico y dialéctico inseparable de su inmanencia y llenado del mundo como eón y plenitud de los eones (pleroma), mientras que el Dios de todo de Ireneo es la majestad libre que "lo abarca todo, pero sólo no es abarcado por nadie, él el primero, él el fundador, él el ideador, él el creador, él el Señor de todas las cosas. Y ni fuera de él ni por encima de él existe nada más, ni siquiera esa madre que le adjuntan, ningún otro Dios como el que inventó Marción, ningún pleroma de treinta eones . . . . ninguna profundidad sin fondo, ningún origen primero, ningún cielo, ninguna luz virgen, ningún eón indescriptible, . . . sino el único Dios".[141] "Por tanto, no trasciendas a Dios mismo, pues no puede ser trascendido. No busques por encima del creador, porque no encontrarás nada. Aquel que te formó no puede ser definido, . . . tu pensamiento no puede abarcarlo,

pero si piensas contra la naturaleza te convertirás en un necio, y si persistes caerás en la locura.'[142] 'Dios no puede ser medido por el corazón ni asido por el espíritu, aquel que encierra la tierra en su puño.Naturalmente, la trinidad de Dios también forma parte de su incomprensibilidad: la generación del Verbo a partir del Padre es "indescriptible e inexpresable "[144] . Los atributos de Dios tampoco pueden reducirse a un sistema que los haga proceder lógicamente (como eones) del fundamento divino del ser.[145] "Tampoco es el Todopoderoso como una criatura compuesta a la que se añadió posteriormente el espíritu racional; el Padre es espíritu racional y el espíritu racional es el Padre". Padre, Hijo y Espíritu están en eterna conversación,[146] pero más allá de todo drama imaginario de ignorancia, búsqueda o hallazgo.[147] Pues en Dios no hay rastro de oscuridad,[148] ni rastro de *ananke*,[149] sólo luz y libertad eternas.

Pero Dios se ha comunicado a sí mismo y se ha hecho conocible, y este conocimiento (gnosis) de Dios es real, de hecho la más real de todas las formas de conocimiento, aunque no prejuzga la incognoscibilidad de Dios. Ireneo habla aquí en tono formal: "Con respecto a su grandeza es imposible conocer a Dios, porque el Padre es inconmensurable, pero con respecto a su amor -pues es su amor el que nos conduce a Dios a través de su Palabra- aprendemos, si somos receptivos, cada vez más cuán grande es Dios y que es él quien por sí mismo establece y elige todo y lo hace bello y lo contiene".[150] Esta fórmula se repite constantemente,151 y se toma desde el principio como fórmula trinitaria. En efecto, el Dios desconocido es el Padre, pero se revela a través de sus "dos manos", el Hijo y el Espíritu, con las que hace el mundo152. Esto permite a Ireneo repetir el dicho de que nadie conoce al Hijo sino el Padre y que nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo (por medio de su Espíritu; Mt 11,27), sin dar lugar a ningún agnosticismo o supranaturalismo, porque la creación misma es el producto del amor que se revela, un amor que luego, como historia de salvación, nos conduce por medio del Hijo y del Espíritu cada vez más profundamente al conocimiento del Padre. En última instancia, Ireneo no conoce otra doctrina de la Trinidad (y aquí se atiene a la Escritura) que la del acto de revelación y el contenido histórico de la revelación.[153] El Dios trino sólo nos es accesible allí donde él se nos hace accesible, de modo que es el mayor desaire posible a Dios menospreciar la autorrevelación histórica de su amor inconmensurable y buscar detrás de ella un acceso inexistente al Dios

desconocido.[154] La imagen del Dios trinitario, la imagen más alta que se puede divisar desde el interior de la creación, es la traslación del arca de la alianza al dominio de la vida eterna, lo invisible flanqueado por los dos querubines adoradores. Este Dios es glorificado por su Verbo, que es el Hijo eterno, y por el Espíritu, que es la sabiduría del Padre de todos. Y los poderes de estos (dos), conocidos como querubines y serafines, glorifican a Dios con gritos incesantes, y toda la creatio ... ... le glorifica".[155] Orígenes volverá a presentar más tarde esta imagen de la Trinidad,[156] quizás siguiendo a Filón,[157] y hará que el Hijo y el Espíritu, en la cúspide de toda la creación, ofrezcan el culto divino. La adoración en Dios se traslada *a la dynameis* del Hijo y del Espíritu, los ángeles más elevados, antes de comunicarse a todo el cosmos. Es asombroso el énfasis con que la *Demostración*, el tratado dogmático no polémico de Ireneo, se detiene en el tema del culto universal: el culto de Dios a Dios que se traslada al culto celestial y al culto humano[158], el culto que debemos a Dios día y noche[159], el culto de los siete cielos, particularizado por los siete dones del Espíritu y simbolizado por el candelabro de siete brazos[160] (Denys construirá más tarde su liturgia cósmica sobre el número nueve), el culto en el templo del sacerdote Aarón como núcleo de la Antigua Alianza, que sin embargo sigue siendo vinculante como culto en la actitud de todo adorador de Dios,[161] y finalmente el culto en la Nueva Alianza, donde el templo de Dios se ha convertido en el cuerpo humano.[162] Este universo de adoración es intrínsecamente trinitario. Lo que se da a conocer a través del amor de Dios es la manifestación de su grandeza desconocida (porque inconmensurable): su amor mismo es lo inconcebible, lo indescriptible; *benignitas ejus inenarrabilis*.[163] Esta inconcebibilidad es un atributo del hecho de su presencia concreta, que no puede pasar desapercibida o no percibida por ninguna cosa creada.[164]

Ciertamente, el modelo del Dios que es al mismo tiempo inconcebible y concebible está prefigurado en el gnosticismo, como Ireneo admite libremente: "El fundamento de la duración eterna de los eones", dice, "es la inconcebibilidad del Padre, pero el fundamento de su origen y desarrollo es lo que es concebible en él, es decir, el Hijo".[165] Pero la diferencia predomina. Entre el Padre y el Hijo, en la comprensión cristiana, se encuentra el ámbito de su conocimiento mutuo, al que invitan a quien quieren: no sólo el Hijo conduce al Padre en la economía, sino que "el Padre, a su vez, por medio del Hijo, da el conocimiento de su Hijo a los que le aman",[166] en una decisión

libre de su voluntad que el hombre iguala en libertad. No hay salvación natural, no hay "núcleo divino" en el hombre, no hay superposición entre Dios y el mundo: Hijo y Espíritu pertenecen inequívocamente al lado del Padre.

(b) Aquí tenemos la articulación básica de la imagen del mundo de Ireneo, y es aquí donde sus fórmulas adquieren su mayor fuerza. Toda "comunión" entre Dios y la criatura se basa en una oposición fundamental de la naturaleza, crear y ser creado, que implica al mismo tiempo la oposición del ser y el devenir y de la eternidad y el tiempo: *Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit semper idem est, quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet.*[167] Y así "en la misma medida en que Dios no necesita nada, el hombre necesita la comunión con Dios".[168] Dios es *perfectus* porque *infectus*,[169] pero el hombre necesita *profectus*.[170] El hombre que transgrede la ley del devenir (*supergrediens legem humani generis*) "y antes de llegar a ser humano quiere ser como el Dios creador, que no permite distinción alguna entre el Dios que siempre fue y el hombre que acaba de llegar a ser, es más irracional que una bestia bruta".[171] Para la criatura no hay apelación al creador "porque toma de sí mismo la sustancia de las criaturas y el modelo de sus artefactos y la belleza de la forma de vida individual".[172] Dios es el ser que es,[173] y por lo tanto eterno;[174] la criatura que llega a ser, por otra parte, que necesariamente lias un principio, medio y fin, es *decir*, tiempo,[175] es fundamentalmente dependiente de Dios, necesitada de Él,[176] y por eso, si elige bien, determinada por la fe, el amor y la esperanza.[177] Porque Dios es eternamente siempre más grande, debe confiarse siempre a Dios, "esperar siempre de Él nuevas bondades para amarle cada vez más; aprender siempre de Él, obedeciéndole, que Dios es tan grande",[178] servirle siempre en santidad[179] para "llegar a Él",[180] y, a través del abismo infinito que salva su poder de gracia, "ganar la comunión con Él".[181] E incluso en el cumplimiento persiste la oposición originaria, pero aplacada: pues la "carne . . . . no hereda en sentido estricto al Espíritu divino, sino que es nombrada heredera por él (*ou klēronomei, alia klēronomeitat)*. . . . Por tanto, así como la novia no puede tomar al novio por esposa, pero puede ciertamente ser tomada por él por esposa, así la "carne" por sí misma no puede heredar el reino de Dios, pero puede ser introducida en el reino de Dios como heredera por el Espíritu "[182]. Toda acción de la criatura descansa sobre una pasividad aún más profunda: para llegar a ser debe ponerse como la arcilla en las "manos" modeladoras de Dios y

confiarse a ellas[183].

Esta diferencia es tan profunda que la otra, la distinción griega entre espíritu y materia, palidece totalmente en comparación. El centro del universo creado no es en ningún sentido el espíritu angélico (que en Ireneo desempeña sólo un papel de acompañamiento y subordinación), sino el hombre que -en un gesto contra los gnósticos- es primero el barro modelado por las manos de Dios y en el que luego se infunde el soplo, *spiritus*. Este soplo, el alma humana, no es el hombre, como tampoco lo es el Espíritu Santo de la gracia: *hominis esse possunt, homo autem* nequaquam[184]. El verdadero hombre es alma en el cuerpo y gracia en ambos (el Espíritu Santo que vive en el alma y en el cuerpo como en un templo),[185] y por tanto el hombre escatológicamente completo tampoco es el alma incorpórea después de la muerte, sino enfáticamente la carne resucitada, cuya participación en la vida eterna no es más milagrosa en principio que su participación actual -como la de una esponja en el agua y la de una antorcha en el fuego- en la vida y en el Espíritu Santo.[186] El "aliento" natural (*pnoē*) es temporal, pero el espíritu (*pneuma*) es eterno, por lo que el hombre natural muere cuando se aparta del espíritu (en Adán), pero cuando se vuelve a unir al espíritu por Dios obtiene la vida eterna.[187] Por tanto, aunque es el hombre el que muere cuando pierde el aliento y no sólo el cuerpo, el aliento-alma puede seguir llamándose "inmortal",[188] pero el hombre es inmortal en la resurrección de los muertos. Ireneo está totalmente asombrado ante el milagro del cuerpo humano vivificado por el alma. Es para él el ejemplo más fundamental de lo que distingue a la criatura: *su* formación por la mano de Dios: "La carne no carece de parte en la sabiduría artística y en el poder de Dios, porque el poder de Dios, que otorga la vida, se perfecciona en la debilidad (2 Cor 12,9), es decir, en la carne".[189] ¡Exégesis extraña e impresionante! La carne está concebida para ser receptiva y poder contener el poder de Dios, ya que en el principio recibió el arte de Dios, y una parte se convirtió en ojo para ver, otra en oído para oír, otra en mano para sentir y hacer, otra en nervios, tensos en todas direcciones y que mantienen unidos los miembros, otra en arterias y venas para la circulación de la sangre y el aliento del alma, otra a su vez en diferentes órganos internos, y otra en sangre, vínculo entre el cuerpo y el alma. En efecto, es imposible describir toda la magistral estructura de elementos que compone al hombre; no llegó a existir sin grandeza y sabiduría. Pero lo que participa del arte y de la sabiduría de Dios participa también de su poder "[190]. En consecuencia, para

Ireneo el cuerpo no lleva sólo una huella de Dios y el alma la imagen de Dios, como dirán más tarde los Padres platonizantes, sino que todo el hombre, compuesto de cuerpo y alma, es creado como imagen y semejanza de Dios. El lenguaje puede variar, y el punto de partida de esta criatura del devenir puede llamarse en un momento "imagen "[191] y en otro "semejanza".[192] O bien pueden distinguirse dinámicamente, como cuando se dice que, como consecuencia del pecado, la imagen perdió la semejanza o *similitud* (*similitudo*) con Dios, y como resultado de que Dios se asemejó a la criatura caída al hacerse hombre[193] y "recapituló en sí mismo la imagen del principio "[194] , la semejanza se ha recuperado.[195] Esta comprensión dinámica de la imagen es la de la historia de la salvación y de la auténtica teología bíblica: "La imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen fue creado el hombre, y por eso el Hijo apareció visiblemente en las postrimerías del mundo, para revelar que la imagen se asemejaba a sí misma".[196] La revelación y el hacer visible la semejanza es el rasgo distintivo de la Nueva Alianza, mientras que en la Antigua Alianza, aunque se había declarado el carácter de imagen del hombre, todavía no se había mostrado y demostrado.[197] Puesto que en Ireneo la naturaleza humana se ve siempre inmersa en el tiempo y en el devenir, no es aconsejable hacer una división tajante entre la imagen estática y el proceso dinámico de adquisición de la semejanza. La doctrina de la imagen y semejanza muestra al mismo tiempo el carácter trinitario de la criatura. Porque es una cosa que adquiere su ser gradualmente, "las manos de Dios" no cesan de imprimir su forma en ella, el Hijo objetivamente, el Espíritu subjetivamente, tanto en el ámbito de la naturaleza como también en el ámbito de la gracia, de modo que "sobre todo está el Padre como cabeza de Cristo, a través de todos el Verbo, cabeza de la Iglesia, y en todos nosotros el Espíritu, el agua viva que el Señor ofrece" (Ef 4,6).6).[198] Y así, la naturaleza muestra por doquier esbozos y prefiguraciones, el diagrama bidimensional de lo que ha de desarrollarse a través del devenir y el tiempo hasta convertirse en el modelo completo. Pero como Dios guía la dirección del proceso hacia una meta inalcanzable para el hombre, la naturaleza no puede pretender por sí misma la gracia perfectiva.

Para que el hombre pueda seguir la guía de Dios, debe ser libre,[199] y uno de los principales lugares donde se manifiesta esta libertad es en esa misma guía, que siempre adopta la forma de suave sugestión (*suasoria*) y nunca de compulsión.[200] Por la misma razón debe tener un conocimiento original de su creación y de su creador, una

sensibilitas para Dios,[201] un conocimiento natural de Dios.[202] De este modo es posible que el brote silvestre de la naturaleza que creció salvaje y cayó después del paraíso sea injertado de nuevo en el verdadero brote de la gracia sanadora de Cristo. Pues el proceso requiere que en ambos estados se encuentre la misma sustancia de madera, y análogamente de carne con alma, es decir, que el cultivo del hombre de carne en hombre de espíritu no implique ningún cambio de sustancia.[203] La conclusión importante de esto es que las categorías griegas de materia y espíritu deben asimilarse a los conceptos bíblicos emparejados de carne y espíritu sin suprimirlos ni falsificarlos.[204] En otras palabras, el cuerpo no es un obstáculo para la verdadera espiritualización del hombre.[205] En términos más generales, no sólo la huida del mundo (que, tomada en el sentido más literal, es imposible), sino también el uso adecuado del mundo y de sus bienes, están permitidos y son propios del cristiano según la enseñanza de la Escritura.[206]

(c) El hombre es perfeccionado según el triple orden de salvación en el Verbo de Dios encarnado. Puesto que la dinámica del orden de salvación se describirá más adelante, por el momento sólo hablaremos de la perfección estática, en la medida en que ésta pueda tratarse por separado. Después de todo, es cierto que el proceso del devenir contiene el significado (como el Sinn alemán *-de sinθa* 'viaje' como en *Uhrzeigersinn*, 'en el sentido de las agujas del reloj'- o el *sens* francés, que incluye la dirección de un proceso), y cada elemento adquiere su significado en la totalidad del proceso en desarrollo. Mientras que para los gnósticos y más tarde para Agustín la distinción entre "trigo" y "paja" en la Iglesia y en el mundo tiene un carácter predominantemente estático, en el sentido de dos clases de personas, su significado para Ireneo está determinado por la posición en el proceso orgánico de crecimiento: la cáscara es necesaria hasta que el fruto que contiene ha madurado, y entonces se vuelve prescindible e inútil.[207] Pero a un modo de ser que se desarrolla pertenece la alegría de la plenitud, en otras palabras, la confianza creyente y la esperanza que hacen deliciosa la existencia. En consecuencia, cada momento, incluso los que preceden al cumplimiento, recibe una plenitud adecuada a su *kairós* particular: a medida que cada individuo cumple en su lugar particular la voluntad de Dios expresada en la historia de la salvación, tiene una participación (anticipada o posterior) en el cumplimiento total. Ireneo aplica esta interpretación temporal al símil del cuerpo y sus miembros.[208] Así, las visiones platónicas o gnósticas

del ser, que lo dividen en una parte inútil que huye hacia el tiempo y una parte intemporal que es la única valiosa, destruyen y distorsionan completamente el misterio del sentido de la existencia y, al mismo tiempo, el misterio de la economía de la salvación y del cuerpo místico de Cristo.[209] El Hijo que llega el último justifica todas las horas trabajadas en la viña del Señor[210] porque "el rey ha preparado desde el principio las bodas para su hijo".[211] Así pues, Cristo es a la vez el fruto del largo desarrollo orgánico de las edades del mundo y el que desciende libremente de lo alto;[212] como fruto a la vez del mundo y del Padre ha reunido el cielo y la tierra y ha unido el Espíritu con el hombre.213 Que Dios puede hacer todas las cosas siempre estuvo claro, pero que el hombre junto con Dios también puede hacer todas las cosas tenía que demostrarse. El mediador vino a ejercer este poder junto con el hombre,[214] para "por su propia afinidad con ambos, reconducir a ambos al amor mutuo y a la armonía, introducir a Dios en el hombre y al hombre en Dios".[215] Sin duda, si hubiera sido sólo hombre, seguiríamos "en la antigua esclavitud de la desobediencia y moriríamos" como "deudores de la muerte y no habríamos recibido el antídoto de la vida".[216] Todo gira, pues, en torno a la disposición del Dios-hombre,[217] a la íntima unión del Espíritu divino con su carne.[218] Y en esto la carne es crucial: "Si la carne no hubiera tenido que salvarse, el Verbo de Dios no se habría hecho carne en ningún caso "[219] , y la carne sólo se salva realmente por la carne[220]. Si un mero espíritu divino descendiera sobre un hombre preexistente, podría e inevitablemente le dejaría de nuevo en crisis, y no se habría conseguido nada: no, el Verbo mismo debe hacerse carne.[221] El hombre debe conseguirlo: "Si el hombre no hubiera vencido al enemigo del hombre, el enemigo no habría sido vencido propiamente. Por otra parte, si Dios no nos hubiera dado la salvación, no la tendríamos con seguridad".[222] La misma persona debe ser glorificada y abatida,[223] debe penetrar en las alturas y en las profundidades,[224] para compensar con su humillación la arrogancia de Adán,[225] debe vivir a través de todas las edades del hombre para sanar a todos.[226] La salvación está en la vida humana y en el destino de Jesús[227] , y esto incluye su muerte real[228] ; morir de verdad, sin embargo, significa descender al reino de los muertos, al Hades, y no sólo dejar la cruz para volver al Padre[229]. Y si todo en el destino de Jesús es revelación de su Padre, también lo es su Pasión[230]. Es el verdadero hombre que sufre y muere quien, por lo que es completa y totalmente, glorifica al Padre, y este hombre que sufre y es humillado hasta la muerte es mucho más

magnífico que todos los modelos incruentos de los gnósticos: Si hubiera que juzgar a los dos Cristos, sería mucho mejor y más poderoso y verdaderamente misericordioso el que, en las mismas heridas y azotes y en todas las demás injurias e insultos, se mostró nuestro benefactor y no se acordó de la malicia que se le mostró; mucho mejor que el que hubiera huido de ella y no hubiera sufrido ninguna injusticia ni ningún desaire . . . . Nosotros mismos, en efecto, estaríamos "por encima del maestro" (Mt 10,24) si tuviéramos que aceptar y soportar cosas que el maestro ni aceptó ni soportó.[231] Pero cuando, en consecuencia, un hombre trata su sufrimiento y su muerte como discipulado de Cristo, cuando "cree" en Cristo, es decir, se confía a Él en discipulado,[232] todo dolor se convierte en una demostración de la verdad de Dios en nosotros, incluso el más alto "intento de pisar las huellas de Cristo",[233] incluso el martirio, de cuya gloria solemne se burlan los gnósticos con su cruz-límite celestial. En un pasaje emotivo Ireneo enumera los rasgos humanos del redentor. Para él no son, como para los teólogos platonizantes posteriores, fuentes de vergüenza que haya que conciliar artificialmente con las perfecciones del Hijo de Dios; son, como el martirio, la aureola que adorna la existencia real.[234] Y sólo porque todo esto ha sido puede existir también el *ordo* resurrectionis[235] la resurrección del Hijo muerto por medio del Espíritu en nombre del Padre.[236] Sólo porque el universo en su conjunto ha recibido desde su creación la impronta del signo de la cruz, es decir, porque la cruz tiene dimensiones universales[237] , la resurrección puede sellar toda la dispensación corporal de la salvación, que hace definitiva la comunión de vida entre Dios y el hombre[238] .

4. EL ARTE TEMPORAL DE DIOS

En este punto podemos descubrir el vínculo intelectual en la imagen del mundo de Ireneo que une su método apologético, el contenido esencial de su dogmática y esa nueva estética cristiana con la que conquista el mito estético de la gnosis. La realidad cristiana es inseparable de la historia. Y, en consecuencia, está libre del tiempo: la exigencia griega de proporción, orden y belleza debe reencontrarse en el tiempo bíblico o en ninguna parte. Pero el hecho de que la naturaleza humana que se desenvuelve en el tiempo haya sido acogida en el orden cristiano divinamente ordenado también le confiere proporción y belleza, y a través de ella al mundo entero. Salvo que para Ireneo esta belleza cósmica, que habla del arte del creador, nunca puede contemplarse aislada de su verdadera intención artística, del misterio de la *anakephalaiosis*.[241]

En esta sección, de acuerdo con nuestro propósito general, consideraremos la estructura material de la apologética y la dogmática en sus aspectos estético y formal; primero la esencia del arte divino, luego su dimensión temporal y, por último, el contenido esencial del tiempo.

(a) La exigencia de que la "imagen" creada se parezca al original que la creó es para Ireneo una exigencia elemental al artista creador que es Dios, "pues si el creador de los mundos no creó las cosas a su propia imagen, sino que, como un pobre artesano o un aprendiz, copió otros modelos, ¿de dónde se supone que su "sin fundamento" obtuvo su original?". Hay una regresión infinita. Si se admite que incluso los hombres han inventado cosas que son útiles para vivir, ¿no se debe permitir que Dios, que hizo el mundo entero, saque de sí mismo la bella forma de las cosas creadas y la concepción del bello ordenamiento del mundo?'[242] No, 'el arte de Dios no afloja; ¿no tiene el poder de hacer surgir hijos de Abraham de las mismas piedras . . . . La luz no se debilita por culpa de los que se han cegado... ... y no quieren conservar su arte (*techne*) "[243]. El pecado sólo desmentiría su arte si Dios no fuera lo bastante poderoso como para levantar de nuevo la creación caída y llenar (*adimplere*) las edades de su destierro[244].

Dios crea por su 'Logos artístico',[245] ya que 'todo fue creado por una palabra de Dios'.[246] Pero la relación trinitaria es la medida o proporción original en Dios, 'pues se dice con razón que el mismo

Padre inconmensurable es medido por el Hijo, que la medida del Padre, en efecto, es el Hijo, porque tiene su medida... . Y por eso Dios crea todo en proporción y ritmo (*metrō kai taxei*), y nada carece de proporción con él porque nada es sin número (*anarithmeton*) "[247]. De él proceden no sólo la sustancia, sino también el original y la forma de las cosas ornamentadas del mundo[248], y al obrero se le conoce por el ritmo de sus obras[249]. Para su obra creadora, Dios no necesita emanaciones,[250] ni "radiaciones" o "fecundidades",[251] ni tampoco necesita ningún mundo de ideas.[252] Él deriva el diseño original para la creación del mundo de su propio poder y de sí mismo,[253] de modo que todo el sistema numérico platónico y gnóstico se vuelve redundante, en la medida en que se concibe como superior al mundo contingente e independiente de él. Nosotros mismos declaramos la armonía de la naturaleza creada, porque, en relación con nosotros, las cosas son adecuadas para sus lugares (*aptabilia*) porque su propio ritmo es adecuado (*apta*) al ritmo general para el que fueron creadas "[254]. ¡Aparte del hecho de que los números del reino terrenal y contingente no concuerdan en absoluto con los de los números (imaginarios) del cielo![255] El origen pitagórico de esta correspondencia de los números celestes y terrestres no impresiona a Ireneo.[256] Los números del mundo real son tan increíblemente complicados: ¿quién los utilizaría para averiguar los celestes? Ireneo los deja en manos de la providencia divina, que "ha contado todos los cabellos de nuestra cabeza" y ha dado a "cada cosa su propio patrón de acción, su orden, número y cantidad particular... y lo ha hecho con suprema habilidad al hacerlos coincidir entre sí y con sublime inteligencia".[257] La obra de Dios revela también poder creador, sabiduría y bondad: poder creador y bondad en el hecho de que ha establecido y creado libremente lo que todavía no es, y sabiduría en que ha creado las cosas que existen para formar una armonía (*eurhythma, apta et consonantia*).[258] Los pitagóricos tienen ciertamente razón al hablar de una música del ser, salvo que es la armonía del mundo creado la que da gloria a Dios por su existencia. Aunque las criaturas son variadas y numerosas, pero están hábilmente colocadas en el conjunto de la creación y en sintonía con ella, sin embargo, consideradas por separado, son opuestas entre sí y no están en armonía, al igual que los sonidos de la lira producen una melodía armoniosa compuesta de muchas notas contrastantes como resultado de los intervalos entre ellas. Por tanto, el amante de la verdad no debe dejarse llevar por el intervalo particular de cada una y postular un creador para una y otro para otra, . . sino una sola, para

demostrar la sabiduría y la justicia y la gracia de toda la obra. Pero los que pueden oír la armonía deben alabar y glorificar al artista, notar la tensión de una [cuerda] y la flojedad de otra y escuchar la media compensatoria entre ambas, sin apartarse nunca del canon ni alejarse del artista "[259]. Lo que es cierto para el universo también lo es para la Sagrada Escritura. Si nos atenemos al canon de la fe, "toda la Escritura que Dios nos ha dado resultará armoniosa (*symphōnos*). Las parábolas armonizarán con el lenguaje llano, el lenguaje llano desentrañará las parábolas y, a través de la polifonía del discurso, una única melodía sinfónica será audible dentro de nosotros.[260] Ireneo no describe aquí una obra literaria compuesta de diferentes escritos y capítulos, sino la sinfonía del ser y de la historia que se expresa en la Escritura y que tiene como ley suprema la recapitulación de la humanidad a través del Dios-hombre: "Porque si Adán de la tierra hubiera recibido su forma y su esencia de la mano y del arte de Dios, pero Cristo no hubiera sido formado por la mano y el arte de Dios . El último capítulo no se inspira en el primero, sino al revés, como exige el verdadero arte de la narración. Así pues, el mundo físico es la promesa de la sobrenaturaleza que vendrá después[262] , porque la carne "no carece de la sabiduría artística y del poder de Dios", "pero las manos de Dios están acostumbradas, como lo han estado desde los tiempos de Adán, a dar a su obra un ritmo y a sostenerla con fuerza, a apoyarla y a colocarla donde quieren "[264] .

Pero el centro del arte divino es el hombre, y el resto del mundo ha sido creado para el hombre y no el hombre para el mundo.[265] Ya por su propia naturaleza como compuesto de cuerpo y alma, el hombre es una obra de arte, en la que el alma actúa como artista y el cuerpo como instrumento. Además, la rapidez de las ideas del artista, contrastada con la lentitud con que las ejecuta en el instrumento, no es en ningún sentido un argumento contra las virtudes de este último.[266] Cuerpo y alma, sin embargo, exigen cada uno su propia pureza: "pureza del cuerpo como abstinencia de todas las cosas injustas y vergonzosas, pureza del alma como fe en Dios sin sumas ni restas... pues la piedad conserva su belleza y proporción si la verdad reina siempre en el alma y la pureza en el cuerpo. ¿Qué valor tiene conocer la verdad con palabras mientras se mancha el cuerpo con malas acciones? ¿Y qué puede fomentar la pureza del cuerpo si la verdad no reina en el alma? Ambos se alegran de estar juntos y de formar una armonía y una unidad fraterna, para presentar al hombre ante Dios "[267]. Es sólo en esta criatura, compuesto de dos elementos,

para la que Dios "tomó los elementos más puros y finos de la tierra a fin de mezclar su poder con la tierra en proporción correcta... para que el hombre fuera semejante a Dios no sólo en su aliento, sino también en su carne modelada "[268] , es en esta criatura donde Dios ha elegido revelarse. Toda la historia de la salvación se escribirá en el hombre mismo: "El hombre es el receptáculo de la acción de Dios y de toda su sabiduría y poder. Así como el médico muestra su habilidad en sus pacientes, así Dios se revela en el hombre "[269]. Especialmente como el que perdona: "al perdonar los pecados, por una parte curó al hombre y, por otra, mostró claramente (*ostendit)* quién era Él mismo "[270] .

De ahí surge el concepto central de "gloria" como glorificación mutua de Dios y del hombre. El hombre, que conserva en sí el arte de Dios y se abre obedientemente a su disposición, glorifica al artista y el artista se glorifica a sí mismo en su obra. Tú no creas a Dios; Dios te crea a ti. Por tanto, si eres obra de Dios, espera pacientemente la mano de tu artista, que todo lo hace en la debida proporción, y en la debida proporción en lo que se refiere a ti, que estás siendo creado. Ofrécele tu corazón blando y flexible, y conserva la forma que el artista forma de ti: consérvala manteniéndote húmedo, para que no te seques y endurezcas y pierdas la huella de sus dedos. Conservando la forma que se ha impreso en ti, avanzarás hacia la perfección, pues la arcilla que hay en ti será ocultada por el artista. Su mano ha creado la sustancia en ti, y ahora te cubrirá por dentro y por fuera con oro y plata puros y te embellecerá tanto que "hasta el rey codiciará tu belleza" (Sal 45,11). Pero si desprecias su arte y te muestras ingrato con él porque te ha hecho sólo humano, despreciador de Dios, entonces habrás perdido tanto su arte como tu vida... . Si, por el contrario, le entregas lo que es tuyo, confiando en Él y con sumisión, entonces recibirás su arte y te convertirás en una obra perfecta de Dios. Pero si crees en Él, pero te arrancas de sus manos, la causa de tu imperfección está en tu desobediencia y no en Aquel que te llamó "[271]. Así, la vida y el arte se ganan y se pierden juntos. 'La gloria del hombre consiste en soportar y persistir en la sumisión a Dios, ... los discípulos no glorificaron al Señor siguiéndole, sino que porque le siguieron fueron glorificados por él.'[272] Tal como son, ' "todos los hombres tienen necesidad de la gloria de Dios" (Rom 3.23), pero no pueden justificarse a sí mismos; son justificados por el advenimiento del Señor, si miran hacia su luz.'[273] 'La gloria de Dios es el hombre vivo, pero la vida del hombre es ver a Dios.'[274] 'Por tanto, es preciso

conservar primero el orden humano, para participar finalmente de la gloria de Dios.Y el que permanece en su amor, devoción y gratitud, recibirá cada vez mayor gloria de él, al ser formado a semejanza del que murió por él "[276]. Cuanto más lo amamos, mayor es la gloria que recibimos por él, porque estamos constantemente ante el rostro del Padre "[277]. Pero de la vista del Padre y de la escucha de su palabra, Moisés ganó una gloria tan grande que los demás no podían mirarlo a la cara[278]. Esta presencia constante ante Dios es la suma del esfuerzo y de la virtud cristiana, y aquí el concepto de gloria incorpora el concepto habitual de "mérito" (que Ireneo no utiliza) y le da una justificación estética que es casi incuestionable: si la bondad nos hubiera sido impartida por naturaleza, "lo que es bueno no sería dulce para nosotros, ni la comunión con Dios preciosa, . . y no concebiríamos cuán bella (*pulchrum*) es la bondad ni nos deleitaríamos en ella... pues ¿qué gloria se dará a quien no se ha esforzado por obtenerla? ¿Qué corona de vencedor se dará a quien no ha conquistado la gloria como el vencedor en la contienda?[279] Y, sin embargo, esta gloria del hombre que puede hacer lo que Dios quiere es siempre sólo "la demostración de las potencias de Dios en él", que es sólo un "vaso", y su crecimiento no es otra cosa que "la permanencia agradecida en el amor sumiso" de este Dios activo[280], que decreta todo para el hombre por amor, incluso la muerte, que pone fin a su pecado y no le deja persistir en la transgresión imperecedera[281]. El resplandor dorado de la gloria irenaica brilla incluso en las potencias oscuras del mundo, pues el mundo es *capax gloriae* Patris[282] , este mundo en su finitud, del que Dios ha podido todavía hacer su obra de arte y su imagen, "pues estableció como ley que cada cosa permaneciera en su lugar y no fuera más allá del límite divinamente decretado, sino que todas y cada una de las cosas llevaran a término su obra divinamente ordenada "[283] .

(b) Pero todas éstas son categorías de la economía temporal, que no puede convertirse ella misma en revelación mutua de Dios y del hombre hasta que no se despliega para convertirse en arte de Dios. Es la primera gran teología *del kairós*, del *aptum tempus*, y en ella la diferencia cualitativa y la unicidad de cada punto del tiempo en el que se sitúa un ser o un acontecimiento dependen del libre decreto de Dios, de su voluntad reveladora en cada momento, y apuntan a Él. Pero el hecho de que el Hijo sea en su esencia el revelador de la voluntad y del ser del Padre y que el Espíritu revele al hombre la verdad de la exigencia de los tiempos significa que el *kairós* en Ireneo

es desde el principio trinitario. Así, desde el principio es el Hijo del Padre quien da a conocer todo. Él, en efecto, estaba con el Padre desde la eternidad y dio a conocer las visiones proféticas y las distribuciones de carismas y sus ministerios de servicio y la glorificación del Padre a la humanidad en secuencia lógica (*consequenter*) y en disposición armoniosa (*composite*), en el tiempo apropiado que traería beneficio en cada caso. Porque donde hay secuencia lógica (*consequentia, akolouthia*) hay permanencia, y donde hay permanencia hay oportunidad (*pro tempore*, griego, según Grabe, *kata chronon* o *epikairia*), pero donde hay oportunidad hay provecho, y por eso el Verbo se hizo dador de la gracia del Padre para provecho del hombre, para el cual hizo tan grandes disposiciones de salvación mostrando Dios a los hombres, pero también presentando los hombres a Dios.[284] Los "tiempos" y su "cumplimiento" están "señalados" según el "beneplácito" del Padre para que "su arte no sea vano",[285] pero este beneplácito se traduce siempre en el orden del tiempo por el Hijo y el Espíritu: "y así, mediante esta disposición (*taxis*) y por tales ritmos (*rhythmos*) y con tales guías (*anagoge*) el hombre, que ha sido producido y modelado, es conducido hacia la imagen y semejanza del Dios no generado. En todo esto el Padre aprueba y prescribe, el Hijo ejecuta y forma, el Espíritu alimenta y acrecienta, mientras el hombre avanza suavemente y se mueve hacia la perfección, a fin de, esto es, acercarse a lo increado".[286] Este es el *ordo promotionis* y el "método de adiestramiento para la incorruptibilidad",[287] un orden esencialmente suave, fácil, tranquilo, paciente. Estos términos se repiten una y otra vez cuando Ireneo quiere transmitir la sensación auténtica de la armonía de su mundo espiritual. Habla de "la suavidad y la calma pacífica del reino de Dios",[288] de que "el Espíritu Santo se ha acostumbrado a habitar entre los hombres y a descansar en ellos",[289] de que la misericordia de Dios se extiende "suave y lentamente" en el mundo.[290] Habla de cómo en aras de la libertad humana todo está ordenado por Dios 'no para obligar sino para alentar el libre albedrío',[291] de cómo procede con suasio[292] y suadela[293] y consilium[294] de cómo el hombre está destinado a través de los siglos a ofrecer a Dios un *cor molle et tractabile*,[295] a encajar con paciencia en la secuencia temporal,[296] a 'esperar el tiempo del crecimiento' y a 'no transgredir la ley de la naturaleza humana',[297] 'pues Adán nunca se arrancará de las manos de Dios'.[298]

Esta situación original se describe en términos de tres ideas. La primera es que el hombre se comporta como un niño y adquiere la

sabiduría sólo lentamente por la experiencia. Adán en el paraíso es este niño (la idea ha aparecido antes en Teófilo de Antioquía, *ad Autol.* II, 25): 'la intención era que, a medida que se desarrollara, alcanzara la edad adulta y para alimentarse y crecer en el placer (= Edén)' fue colocado en el jardín maravilloso.[299] Pero la idea de desarrollo y educación -donde se introduce en la dimensión bíblica del tiempo, el tiempo de la humanidad- incluye ya la segunda idea. Así como el niño adquiere la sabiduría a través de la herida, así el gran Adán, el género humano, a través de *la peira*, de la experiencia de lo contrario, de la pérdida de la gracia de Dios, debía formarse en una verdadera y definitiva apreciación de la misma. Así, lo que hay que justificar y "comprender" teológicamente no es sólo la libertad humana, sino toda la dispensación de la salvación que permite la caída. Si el hombre hubiera poseído toda la bondad desde el principio por naturaleza, 'no habría llegado a ser dulce para él y no habría valorado la sociedad de Dios como algo precioso, como un premio digno de un gran esfuerzo... . Cuanto más tenemos que luchar por algo, más valioso se vuelve para nosotros, pero cuanto más valioso es para nosotros, más agradable nos resulta también. Lo que se nos da a cambio de nada no se valora de la misma manera que lo que se gana con gran esfuerzo. Pero a nosotros se nos dio la tarea de amar más a Dios, y de ganar esto en un concurso". Y finalmente, con toda la claridad posible: 'La vista no nos sería tan deseable si no hubiéramos aprendido lo horrible que es no ver, y la salud se hace más apreciada por los enfermos a consecuencia de la experiencia, y la luz por comparación con las tinieblas y la vida con la muerte'.[300] La experiencia es aquí la palabra clave, constantemente recurrente: *utrorumque experimentum*. ¿Quién podría haber adquirido la práctica del bien sin el conocimiento de lo contrario? El concepto de algo adquirido por la experiencia es más sólido y está menos abierto a la duda que la conclusión de una hipótesis. Así como la lengua por el gusto obtiene la experiencia de lo dulce y lo amargo y el ojo por la vista distingue lo blanco y lo negro y el oído por la audición percibe las diferencias de sonido, así el espíritu racional, adquiriendo la práctica del bien por la doble experiencia, recibe un sólido fundamento para su prueba de obediencia a Dios, . . . de modo que nunca más se vea tentado a probar la desobediencia a Dios. Pero quien huye del doble conocimiento y de la doble sensación espiritual se destruye secretamente a sí mismo como ser humano "[301]. La vehemencia de esta afirmación puede ser polémica, pero expresa no obstante uno de los logros positivos de esta teología, que no quiere

mantener que la caída fuera inevitable, pero reconoce la profunda necesidad dentro del orden libre de salvación de Dios: "La generosidad de Dios consistió en esto, en que el hombre, pasando por todo, . Incluso para el hombre espiritual, la experiencia de la existencia está próxima a la tierra y al mundo de los sentidos. Lo que Orígenes llamará más tarde los sentidos espirituales y, como platonista, distinguirá claramente de los sentidos físicos, es para Ireneo la sensibilidad original y permanente del hombre de la tierra al gusto de las cosas, a lo bueno y a lo malo. No es hasta Claudel que reaparece un lenguaje similar en el cristianismo.[303] La tercera idea se desarrolla directamente a partir de las dos primeras; es la de acostumbrarse. El hombre se acostumbra a obedecer a Dios, a llevar su Espíritu, a ser peregrino en el mundo, a seguir su palabra.[304] Hay incluso, según Ireneo, un proceso escatológico de acostumbramiento a la eternidad, a saber, el reino de mil años de los justos después de la resurrección.[305] Pero también Dios tiene que acostumbrarse a la humanidad: en el bautismo de Jesús desciende sobre él el Espíritu de Dios para acostumbrarse, a través de él, a habitar entre los hombres.[306] Y así, finalmente, es el mediador quien "acostumbra al hombre a recibir a Dios y acostumbra a Dios a habitar en el hombre".[307] Este proceso de acostumbramiento tiene lugar en todo el orden de la salvación, especialmente en el Antiguo Testamento, que es una adaptación preliminar (*praeaptatio*)[308] , una formación preliminar (*praeformatio*)[309] , un entrenamiento preliminar (*praemeditatio, prosmeletan*)[310] de la humanidad para la venida de Cristo.

Toda esta economía proclama la pura bondad del Dios que la guía.[311] En comparación, cualquier tipo de espiritualización violenta al hombre y al final se venga convirtiéndose en un nuevo legalismo. Lo hace porque la espiritualización de cualquier tipo desprecia *los naturalia praecepta* y tiene que sustituirlos por otros puramente positivos.[312] Esto ha sido confirmado una y otra vez por la historia de la Iglesia y de la dogmática, y es también la razón por la que la actitud básica de Ireneo no puede ser asimilada por el verdadero protestantismo. La antigua idea griega, también sancionada por la Biblia, de la "falta de envidia" de Dios, la idea de que Dios no está celoso de la naturaleza creada, sino que es capaz de guiarla suavemente y, cuando es necesario, incluso de crucificarla, es muy querida por Ireneo.[313] A una teología así no le resulta difícil responder a la tan debatida pregunta de por qué el redentor llegó tan tarde, no hasta el fin de los tiempos.[314] Tampoco le resulta difícil hacer creíble

la necesidad de las pruebas y las tentaciones[315] ni, como ya se ha dicho, argumentar la utilidad de la "paja" para que la buena semilla crezca hasta la madurez.[316] Una teología así tenderá a encontrar incluso las enseñanzas más elevadas del Evangelio en algún lugar de la naturaleza humana ordinaria, por ejemplo, los consejos evangélicos en el seguimiento general de Dios por parte del hombre[317]. En todas partes subrayará la congruencia de la gracia y la naturaleza[318] e incluso en el orden de la gracia preferirá el argumento de las congruencias, que puede llamarse un argumento estético, pero que para pensadores como Ireneo expresa no sólo una vaga adecuación, sino que lleva la convicción de una absoluta Estrechez.[319] Y así el concepto de justicia se convierte en este punto de vista en el concepto de la más profunda Estrechez y adecuación,[320] y no hay ni siquiera un atisbo de oposición o contradicción entre lo justo y lo bueno.

(c) La exposición central del contenido del arte temporal de Dios tiene lugar en la teología de los dos testamentos, y aquí es donde se centra también la teología de Ireneo y donde su apología contra el dualismo gnóstico es más fuerte. La economía de la salvación es el entrenamiento del hombre por Dios para encontrarse con el Dios-hombre: la antigua Alianza es *paidagōgos eis Christon*. En un curso de instrucción, sin embargo, todo debe suceder en el momento adecuado. 'Con [Cristo] nada sucede imprevisto o a destiempo (*incomptum et intempestivum*), así como nada inapropiado rige en su Padre. Incluso el mismo Hijo espera su hora, que sólo el Padre conoce, para no hacer nada demasiado pronto, sino para hacer coincidir la plenitud de la gracia con la plenitud del tiempo. Y esta multiplicidad de *kairoi* revela la multiplicidad interior, la riqueza del Dios único: *omni . . . . ordine et tempore et hora praecognita et apta perfecit Dominus noster, unus quidem et idem existens, dives autem et multus*.[322] La idea del *kairós* correcto excluye así una comparación entre la Antigua y la Nueva Alianza como entre lo imperfecto y lo perfecto: ley y gracia, *utraque apta temporibus*.[323] Por tanto, atribuirlos a dos deidades distintas significa deshacer todo el arte de Dios y uno mismo 'salirse de la dispensación salvífica': 'Nosotros, por el contrario, mostraremos tanto la razón de la diferencia de los testamentos como su unidad y perfecta armonía.[324] La unidad consiste en el hecho de que un solo Dios se ocupa de una sola raza humana de principio a fin y mantiene una asociación con ella, "ahora hablando con lo que ha formado, ahora dándole leyes, ahora de nuevo reprochándole, a veces exhortándole, finalmente liberando al esclavo y adoptándolo como hijo, y en el momento

oportuno otorgándole la herencia de la incorruptibilidad".[325] Es la continuación de la primera formación del hombre como desarrollo hacia el "verdadero hombre", Jesucristo, "pues Dios llama repetidamente al hombre a la comunión con Él, por la que habríamos de recibir la participación en la incorruptibilidad. Aquel que fue anunciado por la ley a través de Moisés y de los profetas del Altísimo y Todopoderoso, el Hijo del Padre universal, por quien todas las cosas existen, que conversó con Moisés: vino al mundo en Judea, engendrado por Dios mediante el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María, que desciende de David y de Abrahán.'[326]

Puesto que en la teología trinitaria de Ireneo el Padre creador crea el mundo por medio del Hijo y del Espíritu, que son la visibilidad del Padre invisible, todas las teofanías de la Antigua Alianza son el Hijo, así como la inspiración de la Antigua Alianza es el Espíritu, de modo que el Hijo "estaba con nuestra humanidad desde la eternidad, anunciando de antemano las cosas que iban a suceder después e instruyendo a los hombres en las cosas de Dios".[327] Esto da a la Antigua Alianza de manera oculta la misma estructura trinitaria que la Nueva muestra claramente, y la fe trinitaria de la Nueva Alianza es la llave que abre inmediatamente todos los enigmas de la Antigua.[328] El tratado teológico separado que constituye la primera parte de la *Demostración* no tiene, pues, más que seguir la historia de la salvación, dándole una interpretación histórica y teológica, mientras que la segunda parte completa este esquema con los paralelismos entre promesa y cumplimiento.

Es típico del planteamiento de Ireneo encontrar aquí la totalidad del cumplimiento en Cristo prometido y presente en esbozo no sólo en Abrahán como padre de todos los creyentes, judíos y gentiles,[330] sino ya en la alianza anterior con Noé, "pues después del diluvio Dios hizo una alianza con todo el mundo, especialmente con todos los animales y los hombres".[331] Puede hacerlo porque el orden de la salvación que comienza con Abrahán no es un orden diferente, puramente sobrenatural; no, mediante la Antigua y la Nueva Alianza el viejo mundo, la antigua creación de carne debía ser llevada a casa. Así también el simbolismo de los "dos pueblos" de Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, se traslada de nuevo a los hijos de Noé, uno de los cuales continúa la línea de la maldición de Caín, mientras que Sem y Jafet continúan la línea de la bendición. La "bendición de Sem se desarrolla y alcanza a Abraham", mientras que la bendición de Jafet contiene tanto la promesa de "ampliación" como la de "habitar en la casa de

Sem", lo que es una referencia hacia adelante a la Iglesia de hoy, que heredará tanto el mundo entero como la alianza de Abraham[332].

Pero Abraham es el padre de nuestra fe porque fue el primero en seguir la llamada de la Palabra de Dios, como hicieron después los apóstoles, dejándolo todo.[333] 'En Abraham la humanidad aprendió de antemano la Palabra de Dios y se acostumbró a seguirla. Abraham siguió la prescripción de la Palabra de Dios de acuerdo con su fe, cuando con un corazón dispuesto entregó a Dios su hijo unigénito y amado como sacrificio, para que también Dios se complaciera, por el bien de toda su descendencia, en entregar a su propio Hijo unigénito y amado como sacrificio para nuestra redención.[334] [336] El "natural" de Y si más tarde se añadieron los volúmenes educativos de la ley mosaica, para preparar la fe del pueblo a la libertad sin trabas de Cristo, no debemos olvidar que "Abrahán siguió con fe generosa, libremente y sin ataduras, y así se hizo amigo de Dios",[335] al igual que es Abrahán quien más tarde mira proféticamente a través de todo el orden intermedio hacia Cristo (Jn 8. 56).Abrahán es el "natural" de Cristo.La ley "natural" (que para Ireneo consiste esencialmente en la actitud de seguir a Dios en la fe, la esperanza y el amor) estaba viva en Abrahán también "gracias a la bendición" de Sem, "y porque en el ardiente celo de su alma recorrió el mundo entero para encontrar a su Dios...". Dios tuvo misericordia de él, que lo buscó en la soledad y el silencio, y se le reveló a través de la Palabra como en un rayo de luz "[337]. Así pues, María es realmente hija de Abraham y en su Magnificat hereda el anhelo y la exultación de Abraham[338].

Puesto que el Logos-Hijo se asocia personalmente con Abrahán, Moisés y los profetas, y les da una "presciencia "[339] , una "anticipación "[340] de su Encarnación y de su Iglesia, existe entre ellos y el Señor una relación directa de amor[341] : son, en su momento, miembros de su cuerpo místico[342] . La Antigua Alianza, con su profecía y su ley, se orienta totalmente hacia la Nueva: se origina en la obediencia libre de Abrahán, ayuda a los hombres a encontrar el camino del amor a través de la ley, y en los profetas rechaza todo legalismo y profetiza directamente la Nueva Alianza como actitud interior del corazón.[345] Los signos y símbolos también se establecen así puramente respecto al cumplimiento que ha de venir y son cumplidos por Cristo con fidelidad literal.[346] Por supuesto, la perspectiva paulina no está ausente: la ley como convicción de pecado (ostensio),[347] como establecimiento de una regla a la que sólo más tarde se añade la gracia de cumplirla,[348] el endurecimiento de las disposiciones legales como

antídoto contra la concupiscencia (el elemento legal de la Nueva Alianza se valora también desde el mismo punto de vista),[349] el lugar del temor y del castigo en la antigua justicia,[350] mientras que en la Nueva Alianza predomina la obediencia libre basada en la gratitud,[351] en resumen, la dialéctica histórica constituida por los dos Testamentos que pone fin a la sección dogmática de Romanos.[352] Pero la idea del desarrollo y la educación del género humano es más importante:[353] el fruto crece en la cáscara, lo esencial en lo temporalmente condicionado, que luego puede dejarse atrás;[354] la ley forma "escalones" (*velut gradus*) hasta el discipulado de Cristo.[355] Tan directo parece este desarrollo que una pregunta está plenamente justificada: Si todo fue literalmente enunciado de antemano y establecido, ¿qué aportó Cristo que fuera realmente nuevo?

La respuesta de Ireneo es conocida y concluyente: *omnem novitatem attulit, seipsum afferens qui fuerat annuntiatus*. Todo lo nuevo podía haber sido anunciado, pero no había llegado; hasta aquí todo había sido en forma de enseñanza, y ahora se convierte en persona y así se cumple.[356] La palabra "nuevo" en Ireneo tiene ella misma un sonido nuevo, el timbre exultante y juvenil de la primera época cristiana.[357] Significa lo contrario de lo "nuevo" gnóstico; es aquella "antigua verdad" de la intimidad de Dios en el paraíso que ahora se reencuentra después de todo el alejamiento, más acogida y mejor comprendida. No basta con constatar la ausencia de contradicción entre Antigua y Nueva Alianza (son sólo los hombres y la incomprensión de la ley los que introducen la oposición)[358] ; ni siquiera basta con hablar de una "intensificación" o demostrar la reverencia de la Nueva Alianza ante la Antigua[359]. Lo que hay que ver es el movimiento creativo de *cumplimiento (adimplere*), que ya se ha descrito como la contrapartida temporal cristiana del pleroma gnóstico.[360] Además de la correspondencia y la intensificación está la cualidad divina de Cristo y sus esfuerzos por transponer todo lo verbal y simbólico a la existencia viva y así recapitularlo dándole forma concreta de tal modo que se realce su realidad.[361] Con este acontecimiento creador en vista, el Padre dio a esta "hora" el carácter de plenitud de los tiempos.[362] En esta plenitud se cumple no sólo la Antigua Alianza, sino también toda la naturaleza humana y física, porque ahora el Verbo está presente dentro de la carne.[363] Tampoco se trata sólo de Cristo un hombre, porque a través de él todos los corazones cambian realmente.[364] Es aquí donde la Iglesia, con su novedad intemporal, hará su entrada.365 Las raíces de todo lo nuevo se remontan siempre a lo antiguo y

primigenio. Así, el sacerdocio universal de los creyentes tiene sus raíces, no sólo en Cristo, sino también en el sacerdocio de la Antigua Alianza;[366] quien esté familiarizado con esto, comprenderá fácilmente lo que Dios quiere decir en la Nueva Alianza.[367] Los puntos de convergencia están claramente indicados en la Nueva Alianza, por ejemplo, en el incidente entre Pedro y Cornelio.[368] Pero los gentiles se encuentran prefigurados en el mundo de los judíos, Jafet en Sem, y el cumplimiento de Cristo les aclara también por qué la antigua ley era necesaria y ahora es superflua.[369] No en vano el arte de Dios colocó en el umbral de la Nueva Alianza a figuras como el Bautista, Simeón y María, en quienes la conexión entre la Antigua y la Nueva Alianza se convierte, en las personas y en la conversación, en un juego entre seres humanos: en ellos la relación se presenta como un retablo a nuestra vista.[370]

Hay en este desarrollo un misterio indisoluble, que indica el carácter de la acción de Dios en el presente. Por una parte es una "maduración" hacia la plenitud,[371] un crecimiento (*profectus*)[372] hasta que la "carne está madura",[373] el árbol de la humanidad que da fruto,[374] pero es al mismo tiempo un retorno de toda adultez bajo la ley a la infancia,[375] porque por nosotros el Verbo de Dios se *hizo niño como nosotros (coinfantiatum*)[376] no ahora para que pudiéramos recuperar la infancia amenazada de Adán, sino, en la frase de Novalis, para que pudiéramos convertirnos en el "niño sintético".

Algo de esta paradoja está también presente en la vida de la *Iglesia*, que es el producto maduro de la historia de la salvación y su forma definitiva al final de los tiempos. En Ireneo, la Iglesia también se sitúa históricamente al final de la era cristiana primitiva, cuyo esplendor aún la rodea, y al comienzo de la forma católica del mundo, cuyos rasgos ya ha asumido. Es el misterio esotérico del mundo y de Cristo y, sin embargo, el cuerpo más público y antisectario conocido por la historia. Es plenamente la Iglesia pneumática y carismática,[377] como en Tertuliano; pero Ireneo evita los peligros y desastres que sobrevinieron a Tertuliano, porque al mismo tiempo en su visión la Iglesia permanece resueltamente en el espíritu del kerigma apostólico y de la *paradosis*.[378] El kerigma apostólico de la Iglesia llena el universo como el incomparable sol.[379] Y la integración teológica *de las notae ecclesiae* revela una vez más el método teológico y apologético irenaico. Es inevitable que los herejes, a causa de su ceguera ante la verdad, sigan los caminos más diversos y que, por tanto, las huellas de su enseñanza vayan de aquí para allá sin dirección ni orden. En

cambio, el camino de los que están en la Iglesia rodea el mundo porque tiene su firme tradición de los apóstoles y nos muestra que todos poseen una misma fe porque todos confiesan un mismo Padre, aceptan un mismo orden de salvación basado en la Encarnación del Hijo de Dios, conocen el mismo don del Espíritu, se esfuerzan por guardar los mismos mandamientos, conservan una misma forma de orden eclesiástico (*eandem figuram . . . . ordinationis custodientibus = to auto schēma tēs peri tēn ekklēsian katastaseōs tērountōn* [Harvey]), esperar la misma venida del Señor y esperar la misma salvación para todo el hombre, es decir, para el alma y el cuerpo.'[380]

En los primeros libros, la teología de Ireneo no aparece más que como una exposición del credo de la Iglesia, y todo lo que se aventura a pensar o sugerir se aferra fuertemente al marco erigido por los *presbyteri* y los teólogos anteriores. No obstante, prosigue su labor teológica con espíritu de libertad y de inspiración carismática[381] , dentro de ese cuerpo verdadero y espiritual que, a sus ojos, es la perdurable belleza encarnada[382] , pues sólo en este cuerpo descansa y permanece el Espíritu divino[383] , sólo del cuerpo de Cristo brota el más puro de los manantiales, mientras que los demás cavan ellos mismos cisternas estancadas[384] . Pues el Espíritu mismo ha creado este cuerpo de la Iglesia, y es él quien, manteniendo siempre fresca y joven la fe, "constantemente también rejuvenece" su vaso la Iglesia (*disposition juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas)*. . . . Porque donde está la Iglesia, está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y toda clase de gracia "[385].

La belleza eternamente joven de la Iglesia en su unidad de cuerpo y alma, que depende tanto de la verdadera corporeidad de Cristo[386] como de la plenitud de su posesión del Espíritu,[387] recibe de nuevo forma concreta en los sacramentos, que corresponden a la naturaleza del hombre que ha de salvarse siendo a la vez material y espiritual, como es cuerpo y alma. Así, "nuestros cuerpos recibieron la unidad que produce la incorruptibilidad en el baño del bautismo, pero nuestras almas la recibieron por el Espíritu "[388] , y del mismo modo, en la eucaristía, el cuerpo y el alma deben alimentarse con el alimento celestial en el que lo mejor de esta tierra se combina con lo mejor del cielo[389] para producir el más puro de todos los sacrificios[390] . Así también el Evangelio tiene la estructura cuádruple del mundo con sus cuatro elementos[391] y conserva en su verdad la destilación y la quintaesencia de todo lo que Dios quiso dar e impartir a los hombres a lo largo de la economía de la salvación: lo que queda como fruto es su forma más

simple, la actitud de Jesús, la fe, la esperanza y el amor[392] , que recogen el verdadero temor infantil de la Antigua Alianza, permitiendo, que se desarrolle y crezca[393]. Esta actitud no hace en modo alguno estática la Nueva Alianza, sino que, del mismo modo que el Señor "lo ha cumplido todo con su venida, así sigue cumpliendo la Nueva Alianza en la Iglesia hasta el fin anunciado por la ley".[394] Sólo así, en la constante novedad de la vida cristiana, ésta permanece en el cumplidor. Pero sólo así la Iglesia y la existencia en ella están abiertas a la vida eterna.

La meta del proceso no es la redención, ni la Iglesia, sino la fusión de ambas en la vida eterna. En consecuencia, incluso en el pensamiento de Ireneo encontramos la perspectiva platonizante de la carta a los Hebreos, en la que lo terrenal es imagen y copia de lo celestial y sólo se perfecciona escatológicamente, cuando el Cristo terrenal asciende por los cielos al Padre y la Jerusalén celestial desciende a la tierra. Moisés levantó la tienda y el culto de acuerdo con el original celestial en la montaña, y Juan vio el mismo santuario celestial en el Apocalipsis: "todo el orden terrenal de la salvación corresponde al original celestial, y ambos proceden del mismo Dios. Lo celestial es también lo escatológico: "la tienda de la Alianza era la imitación terrenal de las cosas espirituales invisibles del cielo y contenía imágenes de la Iglesia, representaciones proféticas de las cosas que estaban por venir "[396] , de modo que la relación es triple: Antigua Alianza-Cielo, Antigua Alianza-Nueva Alianza y Nueva Alianza-Cielo. A este argumento eclesiológico hay que añadir el argumento humano, la teología de la "imagen y semejanza", pues entonces se verá que el perfeccionamiento de la "semejanza", el desvelamiento del original del hombre, tiene en sí mismo una función escatológica.

Al mismo tiempo, Ireneo sigue siendo un hombre de la Iglesia actual, católica y romana, apegado incluso a su forma terrenal, el hombre de la carta pastoral a Florino, de la carta a Blasto sobre el cisma, el portador de la carta de la iglesia perseguida de Lión al papa Eleutero, el autor de la impresionante y eficaz carta al papa Víctor sobre la urgencia de resolver la controversia sobre la Pascua. En ella, según la tradición, insistió ante el Papa en el punto de vista muy práctico de que la Iglesia podía estar unida a pesar de las diferencias de opinión y práctica, y así, como dice Eusebio, se ganó bien su nombre de pacificador (*Eirēnaios*), ya que, además, se dirigió no sólo al Papa "sino a un gran número de líderes eclesiásticos con cuestiones

similares".[397]

5. LÍMITES Y PUNTOS FUERTES

La conciencia que tiene Ireneo de la deslumbrante Estrechez de la dimensión que ha revelado le da una confianza en sí mismo y un sentido de regocijo similar al de Pablo. Esto se desahoga en una larga paráfrasis triunfal del dicho de Pablo: "El hombre espiritual juzga todas las cosas, pero él mismo no es juzgado por nadie".[398] Desde el centro y la unidad que es la Iglesia, toda desviación puede ser juzgada y sus limitaciones expuestas. Sin embargo, ningún teólogo agotará jamás esta unidad. La visión de la fe de cada teólogo es limitada, y no es un pequeño logro si no resulta contradictoria, si sigue siendo capaz de desarrollarse. En el caso de Ireneo se pueden señalar dos límites, el primero bíblico, el segundo relacionado con su comprensión de la escatología. El primero está condicionado por su época y no es específicamente irenaico. En el caso del segundo, que suele ser objeto de severas críticas, habrá que preguntarse hasta qué punto están justificadas.

(a) La *interpretación bíblica* de Ireneo de la economía salvífica de la Antigua y la Nueva Alianza se basa, como la de sus predecesores (especialmente Pseudo-Barnabé y Justino), enteramente en la redacción de los textos y en su correspondencia literal. La ilustración más clara de ello es el arsenal de textos apologéticos que constituye la segunda parte de la *Demostración*. Esta exégesis, que seguirá siendo predominante hasta *la Ciudad de Dios* de Agustín y así hasta la Edad Media -aunque quizá en menor medida en Orígenes y Cirilo de Alejandría con su tendencia espiritualizadora- impide y obstaculiza la consecución del objetivo mismo implícito en la estructura del sistema, una comprensión histórica de la revelación. Los textos se toman como profecías desnudas que, aparte de su significado profético, no tienen ningún contenido relevante para su propio tiempo o situación. Por tanto, lo único que se compara y se encuentra en correspondencia son contenidos textuales que de alguna manera son intemporales, en lugar de diferentes períodos, situaciones del reino de Dios en diferentes épocas, cuyos contenidos históricos y existenciales en términos, es decir, de vida y experiencia, podrían haberse puesto en relación entre sí. Incluso lo que Ireneo considera más importante, el valor temporal en el conjunto de todos y cada uno de *los kairos* de la historia de la salvación, queda de este modo sin reconocer y oscurecido. La

eliminación de este defecto por la exégesis histórica moderna es la eliminación de un defecto que es accidental en Ireneo; es la verdadera continuación y liberación de su propósito básico a través de los siglos. La premisa del punto de vista antiguo es que una declaración profética permanece incumplida y vacía de significado en la Antigua Alianza[399] y, por tanto, sólo puede tener relación con el futuro. Si, a pesar de todo, se quiere dar al profeta una idea de sus palabras, hay que atribuirle una previsión o presciencia del acontecimiento futuro profetizado. Se trata nada menos que de una iluminación directa del Nuevo Testamento (del mismo modo que se supone que Abraham, como "profeta", pudo comprender de algún modo el encuentro con los tres ángeles en un sentido trinitario,[400] aunque no tan claramente como la fe cristiana nos permite interpretar retrospectivamente los antiguos acontecimientos).[401] Otro malentendido surge entre el cumplidor, Cristo, y los textos que deben ser cumplidos por él. El cumplidor está vinculado demasiado materialmente a la redacción de un texto; se deja demasiado poco margen para la soberanía de su libertad, precisamente porque la libertad de las causas secundarias, que se presupondría en una visión completamente histórica de los acontecimientos proféticos, tampoco se manifiesta con suficiente claridad. El sentido se vincula esencialmente sólo a las acciones del *auctor primarius*, la Palabra de Dios misma, que se anuncia y se deja ver de antemano.[402] También está relacionado con esto el hecho de que, a pesar de la corrección paulina, la curva del desarrollo de la Antigua Alianza a la Nueva se presenta demasiado como una sola línea, y no lo suficiente en forma dramática y dialéctica. La oposición entre ambas se subestima porque en la práctica se da muy poca importancia a las causas secundarias. La fórmula agustiniana, y de hecho patrística en general, de que lo nuevo está velado en lo viejo y lo viejo desvelado en lo nuevo es una expresión demasiado imperfecta de toda la verdad. Implica que el problema es simplemente "comprender" cosas que han estado ahí todo el tiempo y que no podían verse con suficiente claridad simplemente porque estaban oscurecidas por signos e imágenes. También en este caso la exégesis moderna aportará un enriquecimiento significativo de la dialéctica teológica de la salvación.

(b) La escatología de Ireneo debe considerarse ante todo como la conclusión lógica de su edificio teológico, como la expresión quizá torpe de su esfuerzo fundamental cristiano y antiplatónico de vincular la salvación de Dios al hombre, a la tierra y a la historia. Desarrolla la

idea del reino milenario de los justos sobre la tierra después de la resurrección porque se toma en serio las promesas del Antiguo Testamento de una ocupación final y completamente segura de la tierra, promesas aún no plenamente cumplidas por la efusión misionera de la Iglesia de Cristo, por el estado peregrino de los cristianos (que corresponde al estado nómada de los patriarcas y del Israel mosaico). Sin embargo, la Iglesia es esencialmente un reingreso en "la herencia prometida a Abraham "[403] , un retorno, *regressio*, que no debe interpretarse en términos platónicos como un retorno al origen por encima del mundo, sino ese movimiento hacia atrás que es un tema principal de la Antigua Alianza (hasta el último asentamiento en el Israel moderno) y cuya contrapartida escatológica tendría que ser la recuperación del paraíso original. Ireneo es el defensor de la nueva tierra que palidece y se desvanece constantemente en la escatología cristiana a favor del "cielo": que en el proceso se agarre a los textos apocalípticos sobre el milenio es, en comparación con su objetivo, trivial. Su inserción de esta tierra transfigurada entre la resurrección y el juicio es ciertamente torpe, y sin embargo la tendencia antiespiritualizadora de su escatología (*nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera*)[404] es alentadora. La nueva Jerusalén, la nueva tierra, el nuevo hombre resucitado, todos ellos *non in supercoelestibus possunt intelligi*.[405] Todo esto es, en una elaboración triunfal del gran tema irenaico, el último "adiestramiento" y "acostumbramiento" para la "contemplación de la gloria del Padre".[406] Otra posible objeción es que la distribución de los redimidos entre tres *mansiones* escatológicas *in domo Patris*: la tierra transfigurada (la ciudad santa), el paraíso y el cielo, remite ciertamente a la escatología valentiniana. Allí los redimidos se distribuyen entre tres lugares; los psíquicos van a la residencia del demiurgo, el demiurgo a la anterior residencia de Achamoth en el borde del pleroma, y la sabiduría con las almas neumáticas al interior del pleroma. Pero esta sugerencia no determina el elemento decisivo en la escatología de Ireneo. La visión de Ireneo es que en toda la extensión entre el cielo nuevo y la tierra nueva "Dios será visto en todas partes, en cada lugar según el valor de los contempladores",[407] y toda la pirámide del universo escatológico será una ilustración más del hecho de que los hombres son conducidos por el Espíritu y el Hijo al Padre por grados.[408] En su escatología Ireneo produce un importante contrapeso a la huida del mundo y a la falta de tomar en serio la resurrección de la carne que marca las escatologías cristianas platonizantes de un período posterior y, de

hecho, la conciencia cristiana media. Es realmente importante considerar bien estas afirmaciones, aunque sólo sea por el diálogo con Israel[409] y para tener en cuenta el debate sobre la imagen del mundo trazada por la ciencia natural y la religión cósmica (Teilhard de Chardin).

Para concluir, debemos mencionar la gran fidelidad a la Biblia en la forma en que Ireneo habla teológicamente sobre el juicio y su doble resultado. Lo que lo distingue es que permite que las dos líneas de la teología paulina y joánica continúen una al lado de la otra sin intentar forzarlas en un sistema, siempre peligroso para la amplitud total de la verdad. Mantiene tanto la línea de un juicio divisorio como la línea de la universalidad ilimitada del señorío y poder redentor de Jesucristo,[410] y al mismo tiempo siempre yuxtapone cuidadosamente la voluntad redentora universal de Dios y el misterio de su libre elección y el otro misterio de la libertad humana. Del mismo modo, el dogma del fuego eterno también se proclama de un modo verdaderamente bíblico. No hay ningún intento de disolverlo como hace Orígenes o de justificarlo a partir del Antiguo Testamento. Por el contrario, se establece con referencia a Hebreos 6 como un teologumenon específicamente neotestamentario, que no tenía una base adecuada en el Antiguo Testamento y que sólo la ha recibido a través de la exposición final del amor de Dios a los hombres en Cristo, a través de la reivindicación mucho más elevada que se hace de la respuesta del amor humano.[411]

AUGUSTINE

El camino de Agustín, que llamamos su conversión y que comprende muchas etapas, es, menos que todos los demás "virajes" ejemplares, el de la "estética" a la "religión"; más bien, en su articulación crucial, es el de una estética inferior a una estética superior. Nadie ha alabado a Dios con tanta asiduidad como la belleza suprema, ni ha intentado con tanta coherencia captar lo verdadero y lo bueno con las categorías de la estética como Agustín en el período durante y después de su conversión. Y esto no sólo con palabras, sino también con hechos: el *eros* con el que busca lo verdadero y quiere el bien es, tanto en términos cristianos como platónicos, un entusiasmo activo que, incluso en la sobriedad y humillación del posterior ejercicio del oficio eclesiástico, no cesa de apremiar inquebrantablemente hacia el punto en el que Dios se había desvelado al inflamado corazón del joven como la belleza suprema: 'En una mirada y un abrazo de la más alta castidad, sin la interposición de ningún velo, deseas mirar su desnudez,[1] y sostener lo que ella sólo concede a unos pocos elegidos de sus admiradores. Si ardieras de pasión por una mujer hermosa, ella se negaría con razón si descubriera que amas a otra cosa que no sea ella... . '

Ver, querer ver y poder ver son para Agustín la esencia del conocimiento; del mismo modo que sitúa el sentido de la vista por encima de los demás, el acto de ver espiritualmente se convierte para él en el acto de cognición pura y simple. *La razón* (*ratio*) permanece en sí misma, un mirar hacia, cuyo poder subjetivo no tiene control sobre si el objeto que está tratando de ver se muestra o no; es sólo cuando los objetos se revelan por su propia gracia que entra en la vista y por lo tanto en el conocimiento.[2]

Hay desacuerdo sobre cuándo la razón buscadora de Agustín "vio" su importantísima visión: en el momento de su cambio del maniqueísmo y el escepticismo a la abrumadora luz de Plotino y al entrenamiento filosófico para su contemplación extática, o no hasta más tarde, cuando tuvo lugar el claro cambio de la "filosofía" a la "teología" cristiana. En este último caso, ¿cuándo pudo tener lugar este segundo cambio? Ya en los escritos Cassiacum Agustín es plenamente consciente de sí mismo como cristiano y creyente y, como ha demostrado Courcelle,[3] fue en los sermones de Ambrosio en Milán y en sus contactos con el neoplatonista cristiano, el sacerdote

Simpliciano, donde conoció a Plotino. Las dos cosas entran simultáneamente en su campo de visión, la forma filosófica y el contenido que enmarca y estructura, la enseñanza cristiana; ambas están igualmente fuertemente atestiguadas por los primeros escritos. Y si más tarde, especialmente en su contraataque contra las grandes herejías, el contenido cristiano emerge cada vez con mayor nitidez y fuerza, nunca es en forma de añadidos materiales, sino como desarrollos de partes y elementos ya claramente contenidos, aunque a grandes rasgos, en la concepción original. Cosas que sólo estaban implícitas, que estaban en el aire, salen a la luz, reciben una formulación explícita; intuiciones aisladas desencadenan toda una serie de libros, como los de la Trinidad y la ciudad de Dios. Incluso entre los primeros escritos hay que hacer distinciones. Los ensayos sobre temas destinados a superar la duda (*Contra academicos, Soliloquia* con su secuela esbozada *De immortalitate anitnae*, luego *De quantitate animae*) son más introductorios. *De beata vita* aclara términos. *De magistro* es principalmente defensivo, constructivo sólo en la breve sección final. *De musica* sigue siendo un fragmento de *los Disciplinarum libri*, que nunca se escribieron, pero que debían conducir a los hombres al estudio de la teología a través del desarrollo de las artes liberales; sólo en el libro sexto se amplía el tratado para adoptar una visión más amplia. *El De ordine* sigue siendo en su mayor parte lúdico y psicológico. Como obras realmente centrales sólo quedan *De vera religione* y *De libero arbitrio*. Este último se terminó tarde (395) y, a pesar de sus horizontes más amplios, es sin embargo específicamente antimaniqueo, mientras que *De vera religione* (390), que reúne todos los esfuerzos de los primeros años y es deliberadamente poco polémico, presenta una especie de construcción racional de la doctrina sagrada, no el credo en sí (expuesto cuatro años más tarde por *De fide et symbolo*), sino su refracción en el temperamento de un filósofo religioso. Es aquí donde intentaremos captar las intuiciones básicas de Agustín (aquí y no tanto en las *Confesiones*, que desplazan el acento principalmente a la subjetividad y precisamente por eso no proporcionan la clave de la visión teológica), aunque complementándolo en lo necesario a partir de las primeras obras circundantes.

La "construcción racional" de la fe cristiana tiene aquí una estructura muy similar a la de Anselmo. Es la pregunta del pensador a sí mismo: "¿Qué has entendido de lo que la fe te ha presentado?". Esto lleva a poner entre paréntesis el objeto de la fe con el interés de

descubrir hasta qué punto lo que se ha creído ha sido apropiado con integridad intelectual.[4] En este sentido, la forma de la reflexión es el punto en torno al cual cristaliza toda la experiencia previa. Aprendemos qué hizo de Agustín un maniqueo y qué le hizo dejar de serlo, qué le hizo temporalmente un escéptico y qué le permitió superar el escepticismo, etc. *De vera religione* es, pues, una especie de *Pensées* ("Prometí escribirte mis ideas sobre la verdadera religión"),[5] circular, asistemático, pero en secreto atraído magnéticamente hacia su verdadero polo.

1. EL OJO, LA LUZ Y LA UNIDAD

Dios es 'la luz verdadera sin ninguna oscuridad',[6] así coinciden Juan y Plotino y así también repite Agustín el maniqueo y el antimaniqueo después de ellos. Él es el "sol de las mentes",[7] de las cosas que conocen y de las cosas que son conocidas. Pero mientras que el sol físico es un objeto entre otros, aunque exaltado, que el ojo puede tener ante sí como objeto de su visión, Dios no es un objeto de la misma clase que las cosas creadas. Es cierto que hay objetos intelectuales que sólo pueden ser vistos en la santa esfera de su luz, pero aunque puedan ser divinos en su forma,[8] no son, sin embargo, Dios mismo. Él 'es la luz misma por la cual el alma es iluminada para hacerla capaz de ver todo en sí misma o en él con verdadero entendimiento... . El alma es sólo una cosa creada, aunque creada con razón y entendimiento a su imagen, y cuando intenta mirar esa luz tiembla de debilidad y desfallece. Sin embargo, la luz es la fuente del entendimiento limitado que tiene el alma, de modo que cuando es arrastrada hacia la luz. . . ve, no espacialmente sino a su manera, también lo que está por encima de ella, que es la fuente de su poder de ver todo lo que percibe intelectualmente en sí misma.[9] Así pues, toda la multiplicidad de lo sagrado y lo profano existe como una unidad dentro de esta única luz que trasciende toda pluralidad,[10] y que, por consiguiente, para el alma se encuentra más bien en la extensión de su acto subjetivo iluminado de ver (hacia dentro) que en la dirección de la multiplicidad externa de objetos, y por lo tanto brilla sobre el alma tanto más en la medida en que ella también se purifica de la escoria de la multiplicidad y corrupción del mundo y de la materia y se eleva hacia su propia existencia intelectual como luz. La concentración en el acto de ver, la purificación y el recogimiento de sí mismo para la unidad: ¿por qué no han de tomarse en última instancia como apuntando en la misma dirección que Platón con su parábola de la caverna, Plotino con sus *epistrophei* y el Sermón de la Montaña con su bienaventuranza del corazón puro que verá a Dios y para este encuentro debe encerrarse en su habitación interior?

Si Dios, como simplicidad trascendente, es luz, el alma no podrá verlo con una "facultad" particular, sino sólo con su propia sustancia, tal como está recogida y centrada en una totalidad. A medida que avanza, Agustín ve cada vez más la potencia visual y la penetración del alma como su centro, el centro donde coinciden en sustancia el

alma-tierra (*memoria*), el alma-mente (*intellectus*) y el alma-amor (*dilectio*). En esta "sustanciación" de sus facultades, el alma realiza su verdadera naturaleza de mente, en la que se convierte en imagen de la luz trinitaria y, por tanto, capaz de ver a Dios. Ciertamente, la "razón" ya posee luz. *El oculus mentis*,[11] el *oculus interior*,[12] es como tal la *lux mentis*,[13] y sin embargo sólo un ojo completamente sano y especialmente educado es capaz de mirar al sol eterno,[14] uno que ha aprendido a hacer un uso adecuado de su agudeza (*acies mentis*),[15] algo que no puede ocurrir sin un esfuerzo moral general. Aquí, donde convergen la teoría y la ética, surge como un tercer término, casi como un producto: la estética, la capacidad de ver, *oculus quo cerni possit*.[16] "Ver la belleza de las cosas debe dejarse a aquellos que, como resultado de un don divino, son capaces de verla".[17] Esto es cierto sobre todo para ver la belleza de Dios mismo, cuyo acceso y pasión por ella sólo le serán dados a la persona que, habiéndose convertido ella misma en pura y ligera, aprende a ver la luz de Dios. Sólo esa persona comienza a tener "gusto" por Dios y "ojo para la única belleza verdadera "[18] , la del "Dios bueno y bello, en quien y de quien y por quien todo es bueno y bello "[19]. Si la belleza de Dios se ve una vez como absoluta, resulta totalmente obvio que "Dios creó todas las cosas de la manera más correcta, en las mejores proporciones y con la mayor belleza "[20] , y también que todas las quejas sobre la providencia (previsión) deben atribuirse a una falta de visión de sí mismo, a una falta de capacidad estética. El argumento que Agustín esgrime en su primera teodicea contra los maniqueos (*De libero arbitrio*) implica la prueba de la existencia de Dios más ampliamente fundamentada que pueda encontrarse en toda su obra: una vez que se ha visto (Libro 2) que el Dios glorioso existe, por ese mismo hecho toda objeción contra él calla y se convierte en alabanza (Libro 3). Ciertamente, Agustín también ascenderá de la belleza y el orden del mundo a la belleza eterna, pero prefiere con mucho ver a la luz de la belleza de Dios la belleza del mundo revelándose a la persona que ama a Dios: Quien, en su camino hacia la sabiduría, contempla y considera la totalidad de las criaturas, siente cómo la sabiduría se le revela amablemente en el camino y sale a su encuentro con toda previsión, y así su pasión por recorrer ese camino arderá tanto más ferozmente cuanto que el camino mismo le es embellecido por esa sabiduría que ansía alcanzar.'[21] Agustín está ciertamente familiarizado con la contemplación de la belleza del mundo, pero mucho antes de la visión de Ostia es para él, mucho más de lo que la *theōria physikē* fue para los

Padres griegos, un medio y un camino: 'No hay falta de valor o beneficio en la contemplación (*intueri*) de la belleza de los cielos, la disposición de las estrellas, la radiante corona de luz, el cambio del día y la noche, los cursos mensuales de la luna, la cuádruple templanza del año para que coincida con los cuatro elementos, la poderosa fuerza de las semillas de las que derivan las formas de las especies y los números, sí, todo lo que conserva su propia medida y naturaleza en su género. Pero tal consideración no debe complacer una curiosidad vana y pasajera, sino convertirse en una escalera hacia lo inmortal y perdurable "[22]. Por eso el sentido de la medida y de la proporción no es una pequeña ventaja para quien lo posee, y "razón y verdad" están muy unidas, pues incluso en el reino de lo espiritual y de lo divino lo importante será ver y saber juzgar las proporciones[23]. Y este entrenamiento en el ver conduce también, cuando el alma se vuelve pura y abierta, a ese "ver espiritual" de Dios en sus obras del que habla Pablo en Romanos (1.20): *invisibilia ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*).[24] Pero este ver sólo tiene éxito cuando la vista, dejando atrás todas las cosas finitas, ha alcanzado ya lo divino (*sempiterna ejus virtus et divinitas*) y mira desde allí lo que puede llegar a ser para ella una entrada y una epifanía, cuando, es decir, se trata de una "atención devota",[25] cuando el ojo que mira ha recibido ya la fuerza y la claridad de la fe, la esperanza y el amor.[26] De ahí el minucioso examen de conciencia en el que se embarca *la ratio* con Agustín al comienzo de los "Soliloquios": ¿hasta dónde has llegado existencialmente con tu amor a Dios, con el deseo bien concreto de preferir a Dios sobre todas las cosas?[27]

Esto significa que la pluralidad del mundo no puede entenderse de ninguna otra manera que en términos de la unidad de Dios y en su luz. Este tema básico de toda la filosofía, en particular de toda la filosofía oriental (y el egipcio Plotino también pertenece a Oriente) es utilizado por Agustín desde el principio de *De vera religione* tanto apologética como teológicamente y como prueba de la verdad del cristianismo. Toda religión fuera de la Iglesia, dice, es en el mejor de los casos sincretismo, por no decir politeísmo;[28] el culto común del Estado romano se contenta con permitir que todos los que participan en él, sean filósofos o no, tengan su propia opinión sobre Dios y los dioses. Platón, por supuesto, había visto la unidad de Dios, pero también vio que el alma no puede contemplar la belleza de Dios sin la gracia; si hubiera vivido en tiempos de Agustín, la orientación de su pensamiento le habría hecho cristiano. También los filósofos no han

podido fundar más que sectas, mientras que la Iglesia realiza poco a poco la unidad de los hombres en la práctica y revela así la realidad de la unidad que encarna[29]. También lo hace teóricamente, ya que, según su fe y su doctrina, "el primer principio de la salvación humana consiste en que no hay filosofía, búsqueda de la sabiduría, por un lado, y religión, por otro, pues a aquellos cuya doctrina no aprobamos tampoco los admitimos a la comunión sacramental".[30] En esto, en la exclusión y polarización simultánea de las herejías, la Iglesia demuestra su verdadero poder unificador: todas ellas, también los judíos, son lo que son como resultado de una relación negativa con el único centro que es la Iglesia. La Iglesia "se sirve de los paganos como material para su acción, de los herejes para probar su doctrina, de los cismáticos como prueba de su firmeza y de los judíos a modo de comparación con su propia belleza... . El poder unificador de la Iglesia es, pues, irresistible incluso para todo lo que se le opone desde fuera o desde dentro, y por eso es la manifestación completa en el mundo del Dios a cuyo orden y providencia ningún poder, ni siquiera el del diablo, puede oponerse. La idea que Agustín tiene de la Iglesia está ya aquí plenamente formada. Ve su gloria y también su carácter inevitablemente trágico como elemento inherente a la presencia activa de un momento absoluto dentro del tiempo. Puede haber, por ejemplo, error en el ejercicio del poder divino de las llaves: "la providencia puede permitir muy a menudo que en las revueltas demasiado turbulentas de los hombres carnales incluso personas buenas sean expulsadas de la comunidad cristiana". Si mueren excomulgados, Dios, en su misericordia, se ocupará de ellos.[32] Hasta aquí llega el Dios único en la arriesgada empresa de la verdadera religión, que en su unidad es el sermón más convincente sobre el Dios único y verdadero.[33] Sólo que aquí la unidad no sólo se apunta desde lejos o se "finge" en una ilusión,[34] sino que se muestra materialmente. En el mundo de la pluralidad, esto es un milagro de tal magnitud que los milagros individuales del Evangelio y del cristianismo primitivo podrían quedar anulados en favor de este milagro.[35] Puede decirse que la prueba de Agustín de la verdadera Iglesia es una prueba estética: quien no pueda *ver* la naturaleza específica de esta catolicidad (en contraposición a la mera extensión geográfica o a una unidad sincrética y organizativa) no podrá sentirse conmovido por ella.

En la Iglesia no aparece un dios o una idea de Dios, sino el Dios vivo que es ser, vida y espíritu en unidad suprema, cuyo ser debe

aparecer en una realidad existente en la historia, cuya vida debe aparecer en una *vida-communio* orgánica sacramental, cuyo Espíritu debe aparecer en una comunidad llena de espíritu que avanza hacia el Espíritu. Los tres aspectos requieren un camino histórico y un desarrollo desde una enseñanza externa a una apropiación interior, desde una creencia basada en la autoridad a una comprensión libre de lo que se cree, desde una forma histórica (que es en sí misma profética, razón por la que *historia* y *prophetia* se mencionan juntas)[36] a una existencia vivida e integrada, y todo esto se aplica tanto al individuo como a la humanidad en su conjunto.[37] Sin embargo, puesto que el individuo siempre tendrá que empezar en el mismo punto y tendrá que luchar hasta el final del mismo camino (del mundo y la sensualidad a Dios y el espíritu), también el camino de la humanidad sólo puede considerarse como un desarrollo si en él se ilustra ejemplarmente el mismo movimiento de alejamiento del mundo y de acercamiento a Dios como el paso del antiguo (pacto) al nuevo (pacto). Pero dado que Agustín ve principalmente el movimiento hacia Dios ("Olvido lo que queda atrás y me esfuerzo hacia lo que está delante", Flp 3,13), este paso histórico no tiene para él un carácter verdaderamente formal. Lo "viejo" no es, como tal, objeto de contemplación; o bien es el punto de partida de lo nuevo, o bien es el signo visible del fracaso de los que retroceden de lo nuevo a lo viejo. Lo decisivo es el camino emprendido; sólo él, en su movimiento, es la imagen en la historia salvífica de la unidad divina. El único interés de la parábola es la verdad que encierra; de la oscuridad de lo antiguo, lo que se revela en lo nuevo. El reino de Dios, la *civitas Dei*, ha existido en esencia desde los tiempos de Abel; lo que ocurre en Cristo es sólo que sale de la sombra a la luz del sol, aunque en la Iglesia, "por el bien de los carnales y sensuales", permanece todavía en gran parte velado.[38] Y sólo "el que lee atentamente descubre las articulaciones de los siglos (*aetatum articulos*)".[39] De hecho, es el propio cambio el que revela más profundamente la unidad de los Testamentos.[40] El movimiento es del "cuerpo a la mente" (Platón), de la "carne al espíritu" (Pablo), y Agustín ha equiparado deliberadamente las dos terminologías.[41] En términos filosóficos, platónicos, el movimiento es de la apariencia al ser; en términos teológicos, bíblicos, del estar perdido a la existencia redimida en Dios. La dirección lo decide todo, incluido el resultado del juicio final. Ya divide a la humanidad en "dos naciones", "dos clases de seres humanos";[42] "divide a toda la raza humana, que es como la vida de una sola persona, desde Adán hasta el

final de este período de tiempo, en dos órdenes", en dos "reinos".[43] Esto era lo que el maniqueísmo veía correctamente, aunque interpretaba la división en términos de dos sustancias, mientras que debería verse en términos de las dos direcciones diferentes en las que se esfuerzan los hombres; este es el punto de partida de la teología de la historia *de la civitas Dei*. Es aquí donde se sientan las bases de toda ética que divide a los hombres en vencidos e invictos,[44] y donde, al menos en la primera época, construye un paralelismo entre las etapas del desarrollo de un individuo y las etapas de la educación de la humanidad en su conjunto. El camino conduce de lo alto a lo bajo, del ser a la apariencia, a la muerte y a la condenación; de lo bajo a lo alto conduce a la reunión incluso del reino de las apariencias en el ser, a la transformación del significado de la muerte en nada más que la transición a la vida eterna.[45]

Todos estos movimientos de la unidad en la *oikonomia*, sin embargo, deben verse en relación con la unidad inconmovible de la *theologia*, de la "suprema y exaltada e indecible unidad del creador".[46] Esta unidad, que trasciende todo número y toda forma y esencia y, al trascenderlos, los hace posibles, es "la única esencia eterna en la que no hay discordia, ni confusión, ni transición, ni defecto, ni muerte, sino armonía suprema, claridad suprema, persistencia suprema, plenitud suprema, vitalidad suprema, en la que nada falta y nada sobra".[47] Por superarlo todo, esta unidad es libre y creadora, pero como interiormente hace posible la existencia de todo, en la medida en que existe, cualquier discusión con ella es ontológicamente imposible; siempre está eternamente bien antes de que empecemos, y lo único que puede hacer la criatura es conformarse y vincularse a ella -eso es la religión- y buscar una causa de las discordias del mundo fuera de esta unidad. Aquí Agustín, en primer lugar, está de acuerdo tanto con Mani (y Marción) como con Plotino; luego tiene que mostrar, como segunda etapa del argumento, que esta causa no puede ser un dios subordinado, ni un principio eterno opuesto, ni la materia desprovista de ser, sino el abismo de la libertad de la criatura, de cuyo mal uso no se puede hacer responsable a ninguna causa primaria. Como observa Agustín con asombrosa profundidad: "El alejamiento de Dios no viene de Dios, entonces ¿de dónde viene? Si planteas la pregunta así, debo responder que no lo sé. Eso puede entristecerle, pero mi respuesta sigue siendo correcta. No puede haber conocimiento de lo que no es nada "[48]. "¿Por qué habría que conocerlo? "[49] Es el movimiento de alienación (*abalienatio*),[50] que Plotino y Orígenes construyeron en los

fundamentos de sus sistemas y luego sometieron al pensamiento teológico, al igual que Hegel finalmente lo capturó en un sistema de necesidades dialécticas; Agustín, sin embargo, se niega a proporcionar una explicación final para el enorme abismo del pecado.

Esta es, con toda probabilidad, la razón por la que se negó durante toda su vida a ofrecer una teoría sobre el origen del alma en Dios y sobre la distancia a la que se encuentra de su creador: *anima vero unde originem ducat . . . quantum distet a Deo, quid habeat proprium quoad alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur*. ¿quién puede hacer justicia a la exigencia del filósofo?[51] Ni la derivación del alma paterna ni la creación individual por Dios, ni la inserción del alma precreada en el cuerpo ni una caída prenatal desde la unidad original, nada de esto satisfacía a la mente inquisitiva.[52] Basta con que el ser humano comprenda que siempre está fuera de la unidad, que su progreso desde Dios (*progressus*) requiere un re-greso (*regressus*),[53] una vuelta a casa (*conversio, epistrophē)*[54] y una extensión hacia el ser[55] y hacia el origen perdido, y que este camino en sí mismo ya es verdad y guía y orden divinos, ya se llame (como esencia de todo verdadero saber, de toda *ciencia)* disciplina[56] u ordo[57] o *lex*.[58] Basta con que se esfuerce por recuperar, en el espíritu del Evangelio, el principio, el origen del que cayó -no sabe cómo- para encontrarse en tierra extraña, "haciéndose hijo para Dios" (*repuerescat Deo*);[59] basta con que abra de nuevo la luz de sus ojos a la luz eterna.

2. VERDADERO Y BUENO

Lo primero que da a la idea de este movimiento universal hacia la unidad su sello distintivo agustiniano es su búsqueda anti-escéptica del verdadero punto de partida de la reflexión intelectual. La tarea fundamental de *la ratio* es encontrar fundamentos seguros para la verdad en el acto puro originario del *cogito*.[60] Pero la fuerza probatoria del *cogito* incluye para Agustín, a diferencia de Descartes, algo más que la simple *suma*: "Puesto que es obvio que existes y puesto que esto no puede serte obvio de otro modo que por tu estar vivo, tu estar vivo es igualmente obvio... . Ser, vivir y entender (que significa algo más que el puro acto cartesiano de pensar), son en el *cogito* agustiniano originalmente una unidad de tres en uno. Decir esto es casi inmediatamente suscitar la pregunta: "¿Cuál de estos tres te parece el mejor?" Y la respuesta: "El entendimiento", se justifica de la siguiente manera: Porque incluso una piedra tiene existencia e incluso un animal tiene vida, pero la piedra no está viva y el animal no piensa, de modo que si alguien piensa, es absolutamente seguro que también existe y está vivo "[62]. Nada es más fundamental en Agustín que el carácter jerárquico de la intuición primaria sobre el ser, aunque la diversidad de los niveles sólo se muestre por comparación con el mundo. No se trata de establecer una identidad vacía entre ser y pensar, ni una "tensión" originaria entre sujeto y objeto; es un intento de encontrar un lugar para el orden más fundamental del ser en el mundo dentro del acto originario de la conciencia. Esto no sólo invalida radicalmente toda dialéctica entre concepto y existencia, sino también la infructuosa dialéctica entre pensamiento y vida cuya división llena la historia del pensamiento moderno. Por el contrario, Agustín sienta las bases de una tesis capital de Tomás de Aquino cuando dice: "Sé que sólo puedo conocer si estoy vivo, y lo sé tanto más ciertamente cuanto que me vuelvo más vivo conociendo "[63]. "No preferiste otra cosa a la vida, preferiste una vida mejor a una vida particular "[64]. Se trata de una ley que determina tanto la intensificación como el fundamento de la existencia. Ser para estar vivo, estar vivo para comprender "[65]. Hay en el *cogito* lo que es fundamentalmente evidente para el ojo de la mente: el reconocimiento de la precedencia, una preferencia por lo superior y lo mejor que implica un riesgo y una elección: *videt praeferendum*[66] *, audet se* praeferre[67].

Este núcleo contiene todo el agustinismo; a partir de esta

percepción originaria se desarrolla todo lo demás, de acuerdo y en oposición a Plotino. 1. Contiene un sentido fundamental de la calidad o el valor, y correspondientemente de la jerarquía. Nadie que tenga ojo para ello (que no es un arte difícil) negará que la sustancia viva es preferible a la inerte, o lo que otorga vida a lo que la recibe "[68]. Todo esto depende de la capacidad de ver, al igual que todo lo que se sigue inmediatamente de ello, que se llama la prueba agustiniana de la existencia de Dios, la única que produjo, pero exhaustiva, y que Tomás expuso esquemáticamente en la Cuarta Vía. El supuesto subyacente es que en el *intellegere* se trasciende el nivel del pensamiento (*cogitatio*) y se alcanza el nivel de la realidad del ser, supuesto que Descartes nunca pudo hacer fundamentalmente, es decir, sin reducir la existencia a la esfera del pensamiento. 2. La experiencia trina del ser en el acto intelectual implica directamente tanto la libertad como el orden: libertad porque la preferencia presupone la superioridad del nivel superior sobre el inferior, y porque tal preferencia se hace automática en la mente; y orden porque los niveles forman una estructura de apoyo mutuo tal que es ontológicamente imposible contraponer libertad y orden. 3. La misma estructura de apoyo en el ser humano muestra su no absolutidad. El movimiento jerárquico del ser a la vida y a la mente (de la piedra a la planta y del animal al hombre), o psicológicamente de la cosa-conciencia a través de la percepción de los sentidos a la reflexión intelectual, obliga al pensamiento a trascender todo este ámbito esforzado y potencial del ser en un ser inmóvil e idéntico que es el ser de todos los seres, la vida de todos los seres vivos y la mente de todas las mentes, y que, por tanto, debe ser superior al ser humano libre como persona divina libre. Plotino también ve el principio jerárquico, pero al final se vuelve panteísta y absolutiza la naturaleza humana esforzada. Agustín va más allá de Plotino extendiendo la jerarquía plotiniana hasta su conclusión lógica, coronando y perfeccionando la libertad relativa del hombre, tal como se ejerce en las preferencias humanas por la libertad creadora del Dios personal bíblico. 4. De este modo se abre un camino para que la visión religiosa y estética de la vida vislumbre a Dios. Ve a Dios en todas las cosas (que son lo que son sólo por participación en un ser, vida y mente no cualificados), y no puede verlas de otro modo que en su participación en Dios; pero igualmente ve a Dios sobre todas las cosas, ya que Dios sólo puede ser el fundamento de todas las cosas porque no es ninguna de ellas, razón por la cual la actividad suprema de la libertad humana es, cuando se le presenta todo el orden del

mundo divinamente establecido, preferir a Dios mismo como mucho mejor. Cuando las cosas revelan a Dios, apuntan más allá de sí mismas hacia Él; es decir, lo ocultan en sí mismas para revelarlo en sí mismo. El orden interior del ser es así percibido por la misma visión que ve también la libertad trascendente del creador y ordenador. La contingencia tiene así su lugar dentro de la necesidad de las leyes del ser[69] , y de ello se desprende que la prueba agustiniana de la existencia de Dios a partir de los diferentes niveles del ser no va más allá de los límites impuestos por la estructura de la prueba misma[70].

El análisis del *cogito* (que, por supuesto, se realiza siempre bajo el estímulo de imaginar un no-yo) puede desarrollarse igualmente en términos de la triunidad de potencia de pensamiento, objeto de pensamiento y acto de pensamiento,[71] pero este esquema se explica a su vez en términos del primero. La primera razón para ello es que el acto de pensamiento resulta ser un juicio sobre lo que se le presenta y demuestra así la posición superior en la jerarquía del sujeto-mente (y también del sujeto animal de la percepción sobre el objeto percibido)[72] , y la segunda es que la tríada objeto-potencia-acto refleja la tríada ser-vida-mente[73].

La estructura del *cogito* así demostrada requiere para su realización lo que en los escritos de Agustín suele llamarse *illuminatio*. El único modo en que la mente finita puede emitir juicios es a la "luz" de la mente absoluta: esta luz, en cuanto que informa a la mente, es la condición trascendental de la estructura mental de la mente finita, pero al mismo tiempo, en cuanto que es absoluta y libre, personal, es su base trascendente. La relación entre la mente finita y la infinita debe ser, por tanto, a la vez necesaria y libre (éste es el quid del agustinismo): debe ser a la vez filosóficamente trascendental (en el sentido de la filosofía crítica de Kant y de la "mística" de Fichte y Hegel) y teológicamente personal[74]. Así pues, la relación personal, es decir, la oración y la humildad, la purificación del alma en su movimiento hacia Dios, pertenece fundamentalmente al acto de llegar a conocer el ser, aunque sería erróneo por ello hacer de la oración un instrumento dentro de ese acto, o desarrollar una metodología en torno a ella. El elemento de diálogo (en las *Confesiones*) no suprime el elemento justificado de monólogo (en los *Soliloquios*); es imposible reducir simplemente el pensamiento a "diálogo" por la muy buena razón de que Dios no es un interlocutor finito, sino el fundamento ontológico (*interior intimo meo*)[75] del acto personal de pensar. La tentación de resolver esta tensión debe ser resistida por cualquiera que

quiera recuperar la intención de Agustín, como debe serlo en el caso del concepto de Orígenes del Logos (Logos como la estructura original absoluta de todos los actos mentales y también como el Cristo personal en el centro de nuestros corazones como aquel 'a quien no conocéis' Qn 1.26], pero que debe ser conocido para el verdadero conocimiento).

Iluminatio procedente de la verdad que es el Hijo de Dios[76] no significa, pues, una visión de la "esencia" de Dios. Agustín la reserva para la otra vida; aquí abajo sólo se concede excepcionalmente y en éxtasis (Pablo, Moisés). *Illuminatio* expresa en lenguaje antiguo lo que los modernos podrían describir como la apertura fundamental del reino de la verdad absoluta (que como absoluta pertenece a Dios y está inseparablemente unida a él), una verdad por tanto que, por profana que pueda parecer, es en su fuente y fundamento sagrada porque forma parte del Dios que nunca es una cosa, sino siempre personal y vivo. Pero esto significa que para que este carácter divino y absoluto de la verdad definitiva, que lleva en sí la eternidad, se haga visible en absoluto a la mente finita, deben cumplirse ciertos requisitos. La verdad que Dios es debe abrirse espontáneamente a los hombres y, en consecuencia, la mente finita debe estar preparada subjetivamente para poder percibir esta revelación como lo que es: *aeternitate affici*.[77] Aquí, de paso, encontramos el punto de partida de toda la doctrina posterior de Agustín sobre la gracia y podemos ver cuán equivocados estaban los donatistas al apelar a los primeros escritos de Agustín. En efecto, ya aquí la lógica de su posición le obliga a afirmar: "Por sí mismo, el hombre no puede en modo alguno elevarse de la vida terrena para alcanzar la imagen de Dios".[78] Los términos relativos a la apertura espontánea de la verdad sobre sí misma se multiplican: La verdad de Dios 'muestra su rostro (*faciem*)',[79] se pone 'a punto' (*praesto*),[80] se deja 'abrazar' (*amplectere*),[81] se muestra (*se ostendere*),[82] se hace 'presente' (*praesens*),[83] 'sabe cuándo mostrarse' (*novit ilia pulchritudo quando se ostendat*),[84] 'se muestra cuando le place' (*quando placet sese ostendit*)[85] 'se eleva a sí misma' (*sublev at*).[86] "Pero se hace presente en vano a las almas manchadas, porque la ceguera espiritual no puede verlo".[87] Así que el acto de la mente depende de nuevo de la capacidad estética para percibir la cualidad de lo eterno y divino en la verdad (algo que sólo puede hacer cuando está recogida y purificada); de lo contrario, aunque saque las conclusiones lógicas correctas, puede perderse la experiencia real de la verdad. Así, las verdades conclusivas de las ciencias profanas, cuyas

leyes descansan en la verdad eterna, tienen claramente un lado profano y otro sagrado, y el primero se extiende más que el segundo[88] ; además, "entre la majestad inteligible de Dios y los procesos intelectuales del razonamiento hay un abismo no menos ancho que entre el cielo y la tierra "[89]. De este modo es posible, sin violentar la estructura inmanente de la mente humana, mantener el papel personal del maestro interior, Cristo, que es "la sabiduría de Dios" (1 Cor 1,30). Él es palabra y luz a la vez: es "escuchado "[90] e "ilumina",[91] y quien "es discípulo de la verdad" y "puede ver en su interior "[92] es "instruido, no por mis palabras, sino por las cosas mismas que Dios revela en su interior".[93] Ha pasado de la autoridad externa de la enseñanza a la autoridad suprema de la verdad misma,[94] y a su "oráculo oculto".[95]

Este es el origen de la tensión en Agustín entre el innatismo (posición que nunca adoptó plenamente), de hecho la doctrina platónica de la anamnesis, y la idea (tampoco adoptada nunca) de la mente creada como pura potencialidad activa de todo contenido intelectual. El "auténtico" conocimiento creatural es algo de lo que, en su pura espontaneidad y frescura, cada hombre ha sido alejado (por el pecado original); es el simple conocimiento de la presencia de Dios, cuya sola realidad confiere realidad final y certeza a todo lo demás: somos iluminados hacia esta autenticidad y recordados por el Hijo, cuya voluntad es conducirnos al Padre. La renovación de los vínculos de los hombres (*re-ligio*) con este origen absoluto, a diferencia de la esclavitud del hombre a los ídolos de su propia creación, constituye el tema de la solemne conclusión del *De vera religione*.[96]

En este punto de partida podemos ver también prefigurada la posterior dialéctica antipelagiana, que por un lado debe sostener que la estructura de la mente humana y, en consecuencia, de su libertad no ha sido destruida por la Caída, pero por otro que el hombre, como consecuencia de su alienación, debe ser incapaz de un retorno a la autenticidad, de una elección libre del Dios supremo en el amor[97]; la analogía de los estados (*status*) atraviesa el concepto de naturaleza[98].

El carácter trascendental y trascendente de la esfera de la realidad divina está, finalmente, garantizado por su suprasubjetividad. Escapa del "mío" omnipresente del yo conocedor y amante; en consecuencia, necesita, para ser captada, una universalización amorosa y una despersonalización plena del yo, esa falta de envidia que los griegos siempre consideraron como una marca de lo divino (pero *cf.* también Mt 5,45), mientras que toda privatización de la verdad divina universal delata un movimiento propio del pecado y del fracaso[99]. Este

carácter universal de la verdad debe tomarse junto con su carácter personal.[100] Entonces, dice Agustín, su carácter divino se hará evidente: sólo Dios puede ser, de hecho, el amor más personal a cada individuo y, sin embargo, común a todos. Agustín relaciona regularmente el mandamiento del amor de la Nueva Alianza con esta toma de conciencia, y con la *regula*, el *ordo amoris -incluido* incluso el amor al enemigo- como el orden "entendido".[101] Esta regla se convierte en luz para el alma misma.102

Así, el bien brota de lo verdadero en lo que ya está contenido, del mismo modo que, en la intuición originaria, la libertad ya estaba contenida en el orden. La libertad contiene la posibilidad de preferir, de elegir (y a la inversa), pero la libertad misma es libre sólo en la medida en que prefiere rectamente *(recte*) lo recto y justamente *(juste*) lo justo103. Es soberana en la medida en que se conduce por la regla de lo absoluto: tal conducta contiene toda virtud,[104] y la felicidad plena (*vita beata*) sobreviene tanto como su resultado inmanente como como la recompensa (*praemium*) libremente otorgada.[105] Sólo si el hombre pone rumbo directo a Dios se elimina toda posibilidad de error,[106] y el "concepto de felicidad", como el "concepto de verdad", se imprime (*impressa*) a priori tanto en el esfuerzo racional como en el moral (ambos son uno), no como una "idea innata", sino como idéntico al esfuerzo mismo. El restablecimiento gracioso de este esfuerzo, sin embargo, tiene lugar a través de la fe, la esperanza y el amor, que, al final, donde están vivos, vuelven a ser uno como humilde sumisión y devoción a lo divino verdadero y bueno.[107] En tal devoción ya podemos ver cómo el concepto de mérito es, si no abolido, ciertamente superado. Porque en su devoción el alma amante se sabe cada vez más deudora de Dios,[108] aunque aquí Agustín se cuida mucho de mostrar que la libertad abarcadora de Dios no destruye la libertad humana.[109]

3. LA BELLEZA

La discusión sobre la belleza se ha dejado hasta aquí para mostrar hasta qué punto esta categoría básica de Agustín está construida sobre fundamentos bien pensados. Los elementos de una doctrina de la belleza han aparecido ya en abundancia, en la experiencia básica de la automanifestación de la verdad esencial llena de luz y dadora de luz, en la experiencia de su carácter sagrado y lleno de gracia, en la exigencia de que la visión del alma que experimenta sea purificada y se mantenga preparada para esta revelación. También han aparecido en la fundamentación de la revelación y el anhelo de la misma en el amor, pero sobre todo en la demostración de la estructura jerárquica incluso de la experiencia más primitiva del ser, que descubre un modelo de niveles del ser en términos de forma y materia. Por sí solas, sin embargo, no bastarían más que para una dinámica general de abajo hacia arriba, ese movimiento de amor cuyo embeleso platónico y bíblico proclaman las *Confesiones* y a menudo también las *Enarrationes*. Lo que todavía falta es el énfasis en la forma en el espacio y el tiempo que, de nuevo en términos platónicos, cristaliza el entusiasmo y, en términos cristianos, hace que el esfuerzo de la expectación judía descanse en la Encarnación del Hijo de Dios. Sólo quien ama la forma finita como revelación de lo infinito es a la vez "místico" y "esteta".

Tras la introducción que trata de la verdadera unidad de la religión (contrastada con el sincretismo), Agustín comienza la parte principal de su investigación sobre la "verdadera religión" con la idea de que el dogma cristiano de la Trinidad recibe apoyo del hecho de que cada cosa creada tiene su propia estructura, en cuanto que existe (*esse inquantum est*), tiene una naturaleza particular (*speciem suam habere*) y está situada dentro de un orden perfecto (*ordinatissime administrari*). Como existente, la criatura es un individuo, como miembro de una especie es distinta de las demás, pero como tal está comprendida dentro del orden de las cosas (*non excedat ordinem*).[110] El ser incluye inevitablemente el ser de un cierto tipo (especie) o, lo que viene a ser lo mismo, de una *forma (forma*), dos palabras que implican a la vez "esencia" y "belleza" y que Agustín entiende inmediatamente en esta dualidad (*speciosus* y *formosus*, "bello", "bien formado").[111] A la pregunta de por qué esto es así, recibimos una respuesta en tres niveles: 1. Porque todo lo que es y existe deriva de una acción

creadora por la que el Ser supremo informa la "nada" de la materia; además este Ser supremo, como unidad suprema, es *el fascinosum* absoluto, la belleza como tal. 2. Porque la estructura inmanente de todo lo que es y existe muestra esta impronta e imagen de la unidad inalcanzable. 3. 3. Porque todas las semejanzas entre las cosas creadas apuntan a una suprema, absoluta similitud y semejanza en el mismo Dios trino y sólo son adecuadamente explicables por esto.

Agustín explica así la creación bíblica con las categorías de la participación platónica. Que algo pueda existir fuera de la unidad absoluta completa sólo es concebible si de la cuasi-nada de la materia, "de la que Dios hizo todo", se forman las esencias finitas existentes por una irradiación creadora de las formas que residen en Dios y son idénticas a él[112]. Formadas de la nada" (*ex informitate formata*)[113] y "creadas de la nada",[114] estas dos dimensiones, que Tomás y los tomistas separarán más tarde cuidadosamente como una estructura compuesta en el orden de la naturaleza (materia y forma) y en el orden del ser (ser y existencia), siguen coincidiendo para Agustín porque para él el ser supremo existente se entiende en términos platónicos como unidad absoluta, y la contingencia y la creatividad se expresan por tanto adecuadamente en términos de la unidad perteneciente a las cosas, que sólo se busca y nunca se alcanza. Desde el punto de vista del pensamiento de Tomás, la creación de la materia a partir de Dios en Agustín debe ser considerada como el verdadero acto de creación, aunque el ser real sólo le es dado por la acción simultánea de la forma que la devuelve a su origen.[115] Contra este punto de vista se ha argumentado con razón que la fuerza formativa de las ideas para Agustín debe ser vista como igualmente creativa,[116] y éste es de hecho el único corolario posible de su "ontología esencial". Si el ser consiste en la unidad, entonces la participación de las cosas creadas en el ser consiste también en una participación graduada en la unidad. Y entonces la materia misma (en contra tanto de los maniqueos como de Plotino) debe ser explicada como la pura tendencia y potencialidad para la forma, como simplemente la capacidad de ser formada.[117] De esta manera la creación es vista como el arte del artista supremo y debe ser juzgada por su idea creativa.[118]

La forma y la belleza, sin embargo, consideradas como inmanentes, pueden verse ahora en términos puramente numéricos, ya que el número es la pluralización de la unidad que se originó en la unidad y sólo es explicable en y a través de la unidad. Esta concepción puede y, de hecho, debe desarrollarse de dos maneras, como vio el joven

Agustín en su primera obra perdida *De pulchro et apto* ('Sobre lo bello y lo adecuado'): El primero expresa la unidad por la armonía interna de sus partes o aspectos; el segundo, por su integración como parte en un complejo mayor. En la imagen de la Trinidad descrita anteriormente, estos dos aspectos corresponden al Hijo (*como forma*) y al Espíritu (como *ordo universi*), del mismo modo que el Hijo se hace hombre y toma forma individual, mientras que el Espíritu armoniza el universo redimido con esa forma. La idea de que la naturaleza de las cosas es el número fue tomada por Platón en su obra posterior de Pitágoras e incorporada por Plotino a su sistema -e incluso Agustín se dejó venerar por sus amigos como un renovador de Pitágoras.[120] Sin embargo, no puede considerarse una mera cuantificación del ser o una mera traducción a las matemáticas, porque la unidad que reflejan estos números y relaciones numéricas es, más allá de toda cantidad, lo cualitativo como tal. Agustín, por consiguiente, aplica criterios enteramente cualitativos a las figuras numéricas de la geometría que se extienden en el espacio y a las del ritmo en la música y el habla que se extienden en el tiempo, y las ordena en una jerarquía según diversas consideraciones que le parecen evidentes.[121] Pero se plantea la cuestión de cómo se relacionan estas jerarquías con la jerarquía fundamental de niveles del ser o existencia (ser-vida-mente), y si pueden derivarse de ella. A pesar de los intentos que apuntan en esta dirección[122] , esto es imposible, aunque sólo sea porque iría en contra de la causalidad platónica, que sólo opera de arriba hacia abajo. Así pues, no puede hacer más que plantear una analogía entre las figuras y estructuras numéricas y los tres niveles de existencia (y los grados que median entre ellos), como muestra la teoría de los números, especialmente en el libro VI del *De musica*. Por medio de estas analogías Agustín explica la posibilidad tanto del conocimiento sensorial como del intelectual, que por supuesto, en términos platónicos, nunca puede explicarse por una acción del mundo externo sobre los sentidos y de los sentidos sobre la mente, sino sólo como una intuición informadora de la mente sobre los sentidos y de los sentidos sobre el mundo externo, aunque tal proceso sea ocasionado por la afección numérica análoga entre las facultades inferiores y superiores en la jerarquía. La observación de que los fantasmas geométricos no son más que un acompañamiento imperfecto de las leyes matemáticas exactas percibidas por la mente, que el alma no recibe en última instancia en sí misma, sino (en forma velada como sea) por irradiación del más alto "santuario de los números", parece confirmar esta

epistemología. Así, el concepto de *numerus*, que se aplica a todos los niveles del ser, puede asumir una forma internamente análoga: desde el sentido matemático habitual en el mundo material, pasando por el sentido de la proporción (en el espacio) y del ritmo (en el tiempo) dentro del mundo de las almas (sentido externo e interno y memoria), hasta la armonía y la correspondencia intelectual en el reino de la mente, y finalmente hasta las armonías que sólo podemos adivinar en la sabiduría divina, de cuyos 'números' ha fluido toda forma y a cuya luz se ve y se disfruta como una bella copia de la belleza eterna. Esto explica el sentido de Agustín, ya en el *De vera religione* (donde se trata de un antiguo sentido platónico) de la armonía de la forma finita como contenedor del ser, mientras que él siente la infinitud numérica en el tiempo y en el espacio como realmente un producto distorsionado de la imaginación, superando así de antemano el horror de Pascal a lo cuantitativamente infinitamente grande e infinitamente pequeño123. La visión estética del ser que se encuentra en las primeras obras se expresa en la exaltación de la medida y la moderación, en la que el término *modus* se aplica no sólo a la vida cristiana en su conjunto124 , sino a Dios mismo. *Modestia* viene de *modus*, y *temperantia* de *temperies* (que es una combinación armoniosa). Pero donde prevalecen la moderación y la debida proporción, no hay ni exceso ni insuficiencia. Esa es la verdadera plenitud, que oponemos a la "carencia" -una oposición mucho más significativa que entre "carencia" y "exceso"-. Porque en el exceso hay una afluencia y un desbordamiento demasiado turbulento. Si esto ocurre en mayor medida de lo que se requiere, entonces también aquí hay una falta de proporción; así, lo que es excesivamente desproporcionado también muestra signos de defectuosidad... . La medida del alma es, pues, la sabiduría. Esto es lo que permite al alma adquirir una gravedad que le impide correr hacia el exceso o verse restringida por la falta de plenitud. . . . Pero, ¿qué es la sabiduría sino la sabiduría de Dios, el hijo de Dios? . . Y la sabiduría es la verdad. "Yo soy la verdad" (Jn 14,8). Pero para que exista la verdad debe haber una medida suprema, de la que procede y a la que, cuando es perfecta, vuelve. Esta medida suprema no está sujeta a ninguna otra medida, pues si la medida suprema es medida en virtud de la medida suprema, es medida en virtud de sí misma. . . A esta imagen de Dios como medida de sí mismo corresponde un ideal de la naturaleza cerrada de las esencias, incluso en la mente finita: Todo lo que es consciente de sí mismo se abarca a sí mismo, pero lo que se abarca es finito para sí mismo. Pero

la mente se percibe a sí misma, y por eso es finita para sí misma. Este ideal poco agustiniano palidece ya en la emoción de las *Confesiones*, que saben que "hay algo en el hombre que ni siquiera el propio espíritu del hombre conoce "[127] , pero es también el mismo momento en que la metafísica de los números pasa a un segundo plano[128]. Es cierto que Agustín no puede prescindir totalmente de ella; la retoma en su explicación del relato de la creación, pues es a la fuerza activa de los números en el ser potencial a la que atribuye los misterios de la generación de los animales[129] , y vuelve a apoyarse en los *numeri efficacissimi* para explicar cómo una creación única se desarrolla siempre en su momento particular[130]. Y cuando, totalmente en el espíritu de Plotino, describe el tiempo como una extenuación del alma (el alma-mundo caída de la mente)[131] , esta no-identidad[132] se convierte para él en una base duradera para todo el bello juego del ritmo y la melodía que busca de formas infinitamente variadas imitar la unidad en la esfera de lo que no es uno. El elemento de dolorosa melancolía que está presente en toda música porque la totalidad sólo puede ser captada en el vuelo de sus partes se convierte en la expresión completa de su temperamento y en un patrón básico de la ética mundana, que peca contra el significado de la belleza fugaz cuando trata de aferrarse a la nota individual en lugar de permitir que lo cuantitativo se deslice mientras uno se balancea al ritmo de la belleza[133]. Sí, la belleza de los cuerpos materiales es belleza real:[134] no hay nada malo en ella, pero es sólo una huella[135] y, por tanto, un indicio (*nutus*) que nos aleja de lo inexistente hacia lo existente.[136] Y el maduro Agustín recurre de nuevo a los números, esta vez tomándolos de la tradición de la Iglesia, pero dándoles una justificación en un nivel más profundo de su metafísica, para desvelar los secretos ocultos en los números bíblicos.[137] Seguramente nadie sostendría que los numerosos números del Antiguo y del Nuevo Testamento fueron puestos al azar por el autor divino, o incluso simplemente por Moisés o Juan. También son un indicio en principio comprensible, pero que sólo en casos excepcionales se puede descifrar realmente[138].

Sin embargo, ninguna de estas aplicaciones de los números desarrolla más la metafísica original. Para ello Agustín partió de la identidad de naturaleza (*especie* o idea = *ratio, sapientia*) y número, e incluso creyó encontrar confirmación de ello en los libros bíblicos de sabiduría.[139] Sin embargo, hay que decir de esta metafísica que no mantiene el principio pitagórico original de la identidad de cantidad

contable (de sonidos en el monocordio) y su contrapartida cualitativa como sonidos oídos en el alma. En la obra de Agustín existe una correspondencia entre diversas jerarquías de sistemas numéricos, en términos generales entre los números materiales y los números del alma, pero no entre el número y el sonido o el número y el color. Utiliza ocasionalmente la definición tradicional de la belleza como "una correspondencia combinada con una cierta dulzura de colores "[140] , pero no la hace realmente suya. La razón de esta peculiaridad hay que buscarla menos en su enfoque neoplatónico general que en un nerviosismo personal de Agustín respecto a todas las entidades sensibles. *En las Confesiones* se pregunta cómo va a librarse del hechizo de la música, incluso de la música de iglesia: aviva la llama de su devoción y toca el alma con "alguna afinidad misteriosa", pero, como placer sensual, debe ser controlado.[141] Es muy revelador que en su tratado sobre la música sólo trate una mitad de la música, el ritmo numérico, mientras que la melodía es enviada vacía. Sólo reaparece en una discusión lírica y entusiasta *del melos* interno de Dios,[142] de una música sobrenatural que una vez más no tiene nada que ver con la música pitagórica. Su desconfianza fundamental de los sentidos recibe su expresión metafísica más consistente en su depreciación del elemento medio y mediador de la naturaleza humana y física, el alma entre el cuerpo y la mente, la imaginación entre los sentidos corporales y la razón. (Ésta, verdadera sede del sentido estético, porque también es la sede de la producción del mundo de las imágenes, es constantemente acusada por Agustín de falsedad y mentira, de vacío y fingimiento. Y aunque dice en una ocasión que "lo primero es conocer en sí misma la naturaleza viva que siente todo esto (la belleza del mundo) y que, en cualquier caso, puesto que da vida al cuerpo, debe ser mejor que el cuerpo "[143] , el firme rechazo de los sentidos y especialmente de la imaginación sigue siendo un rasgo básico de su actitud filosófica. En términos de la teoría de Plotino, esto se justifica porque el nivel superior contiene los bienes del inferior eminentemente en sí mismo y no tiene necesidad esencial de este último para reproducirlos en sí mismo, pero para una visión cristiana encarnacional y (por así decirlo) resurreccional esta idea carece de ciertas cualificaciones necesarias. Aparece por primera vez, en un contexto escatológico y teológico, al final de la *Ciudad de Dios*, donde se dice de los resucitados que verán a Dios con sus ojos corporales glorificados, no directamente, puesto que es espíritu, pero tampoco indirectamente del modo en que inferimos a Dios del orden del

mundo, sino de un modo similar a aquel en que nosotros, viviendo entre otros seres humanos vivos que expresan (*exserere*) su vida en movimientos vitales, "*vemos* inmediatamente, y no sólo creemos, que están vivos". De manera análoga, el universo transfigurado y, sobre todo, las almas transfiguradas, las nuestras y las de los demás, serán una expresión directa del Dios vivo y omnipotente.144 Sin embargo, esta indicación escatológica de la imaginación y del sentido llega demasiado tarde para compensar el estatuto ilusorio atribuido al sentido en la tierra.

El único ligero ajuste del equilibrio se produce en la culminación teológica del sistema. Pues aquí se justifica el carácter de imagen de las sustancias por referencia a la imagen originaria en Dios mismo, el Hijo que es idéntico al Padre en naturaleza y que, sin embargo, está en relación con él como su imagen. Si no fuera por esta idea suprema, todo el platonismo sólo podría oscilar trágicamente entre la disolución mística de todas las imágenes en la falta de imagen de la unidad y la idolatría estética de la forma finita, que es adorada y absolutizada. Cuanto más penetra Agustín en la Escritura y en la teología, más detallada y rica se vuelve no sólo la figura del Hijo como sabiduría eterna y semejanza original, a través de la cual y por participación en la cual todas las cosas pueden ser huellas e imágenes de Dios,[145] sino también la figura del Cristo encarnado, humilde y humillado, desfigurado hasta el punto de no dejar ninguna imagen. La encarnación ya no es para él simplemente (alejandrino) "leche" en lugar de alimento sólido, una introducción para "niños" e "inmaduros".[146] Más bien, al igual que veía el vacío temporal como el medio de la belleza, ahora ve la *kenosis* de Cristo como la revelación de la belleza y la plenitud de Dios: "el camino mismo es belleza".[147] Toda la inagotable riqueza de las ideas de Agustín sobre Cristo, sobre el Cristo místico, sobre el reino de Dios en la tierra, sobre la humildad de Cristo y del cristiano, sobre el anhelo de Dios y la larga peregrinación hacia la luz de Dios, está ahora impregnada de un ritmo tembloroso y ardiente de belleza que no debe más a la filosofía de los números de lo que le permiten *las Retractationes*, a saber, el papel de un entrenamiento preliminar que tiene que ser abandonado de nuevo cuando llega el verdadero trabajo. Y así, incluso ese "santuario oculto" de los números eternos (*quasi cubile ac penetrate, quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum,*[148] *[in] secretari veritatis*)[149] se remonta al cielo como la tela de lino en la visión de Pedro, y siendo arrastrado en éxtasis hacia los números celestiales da paso al simple seguimiento

de Cristo[150].

4. LA REALIDAD DE LA IMAGEN

En el pensamiento de Agustín se da la contradicción que, en última instancia, es la contradicción de todo platonismo. Considerado estáticamente, es un dualismo de mundo y Dios, sentido y mente, no mediado como en el aristotelismo, y sin embargo es al mismo tiempo una efusión monísticamente descendente de la Única verdad y belleza y un eros monísticamente ascendente que se mueve hacia este Uno. Sin embargo, lo que permanece dualista cuando es estático, se une cuando es dinámico. En consecuencia, allí donde el pensamiento platónico y agustiniano pierde su dinámica erótica se desintegra necesariamente en cartesianismo, idealismo y matematicismo. El hecho de que en Agustín la imagen del mundo no se fragmente se debe al entusiasmo platónico y bíblico del corazón, que reúne, no sólo en apariencia sino también en realidad, lo que el esquematismo del pensamiento se propone muy deliberadamente dejar inconexo. Es el entusiasmo el que tiene que llenar el vacío teórico, y sólo puede hacerlo, por decirlo brevemente, mirando el mundo de un modo estético. Precisamente porque el mundo carece del estatus teórico de imagen, paradójicamente tiene que ser contemplado estéticamente como un mundo de imágenes, como un mundo estético en sentido estricto. Esta paradoja debe explicarse con más detalle.

Puesto que, en la teoría platónica, no hay receptividad de la mente humana a lo que está por debajo de ella, la mente contiene eminentemente, exactamente, y como verdad, lo que es sugerido inexactamente, en transcripción aproximada en los sentidos y la imaginación.151 Ningún círculo sensible alcanza la precisión del concepto del círculo. Por tanto, todo el mundo de las imágenes carece de verdad. Sin embargo, mientras que las impresiones de los sentidos son "verdaderas" al menos en la medida en que anuncian estados de cosas en el mundo material (que a su vez sólo se esfuerzan por alcanzar la unidad en el tiempo y en el espacio), el mundo-imagen interno de la imaginación -y por tanto el arte humano como parte de su dominio, y también la metafísica en cuanto dependiente de la imaginación y en cuanto no cristiana- es la fuente de todo engaño y la verdadera *fabrica idolorum*. Naturalmente, Agustín sabe que no es la imaginación la que peca, sino la persona racional libre, pero el pecado está en tomar las bufonadas de la imaginación por verdad y en apegarse a ellas. Las especulaciones del maniqueísmo -en el fondo al

mismo nivel que las fantasías sensuales a las que Agustín estaba apegado en aquella época- no eran otra cosa que la imaginación convertida en imágenes[152] , "la ilusión creada por las sombras-figuras de la imaginación "[153].

En cuanto a las artes humanas, Agustín quiere distinguir la ficción de la mentira; el arte se basa en la primera[154] , y puede decirse que el engaño es la verdad del arte[155] . En esto Agustín es más platónico que Plotino, que había tolerado el arte como imitación de la naturaleza, pues ¿no imita la naturaleza misma a la Idea?[156] Plotino ve la conexión con el Ideal, Platón y Agustín la irrealidad de las imágenes artísticas[157]. Las raíces de este rechazo, sobre todo de las artes plásticas (la música le parece más intelectual, más cercana al orden del mundo) incluyen una sospecha cristiana arraigada y casi tradicional, y, no pocas veces, ideas del Antiguo Testamento (como que el impulso a producir imágenes deriva del culto a los muertos y conduce de ahí a la idolatría).[158] Mientras que en casi todas partes Agustín rechaza enérgicamente el teatro, en *De vera religione* desarrolla una teoría profunda y esclarecedora sobre el placer contenido en el movimiento entre la ilusión y su desenmascaramiento ("ponerse detrás de ella" para ver "cómo se hace") en las representaciones teatrales, en los espectáculos de prestidigitación y en las proezas de destreza.[159] Pero el placer de ver a través de tales representaciones descansa en última instancia en la curiosidad, que, como muestran las *Confesiones*, es lo contrario del verdadero placer y del rapto intelectual.[160] "La atracción del teatro y del entretenimiento dura sólo mientras nos damos cuenta de a qué verdad se compara para hacernos reír. Y así somos refutados por nuestro propio juicio y por nuestra propia boca, ya que simultáneamente aprobamos una cosa con nuestra razón y perseguimos la otra en nuestra vanidad".161 Por lo tanto, deberíamos "desterrar... las imaginaciones de nuestra locura del escenario de la razón" como un "pasatiempo sin valor y engañoso" porque "convierten toda nuestra vida en un sueño vacío".[162] Debemos emprender el camino de la poesía a la filosofía como el camino de la apariencia al ser, un camino que Agustín describe en el pequeño mito de los dos pájaros Philocalia (amor a la belleza) y Philosophia (amor a la sabiduría). Philocalia, inconsciente de su origen, está atrapada en la jaula del mundo terrenal, mientras que Philosophia vuela libre y se eleva al cielo; reconoce a su hermana prisionera, pero sólo puede liberarla en contadas ocasiones.[163] La sospecha de la imaginación convirtió a Agustín en *La ciudad de Dios* en el demoledor final de los

mitos antiguos[164] ; pero también proyectó su sombra sobre su teología de la experiencia mística, en la que desmitifica con firmeza y sin remordimientos todas las formas de "manifestaciones", ya sean naturales, preterrenaturales o sobrenaturales, y las reduce al mismo nivel psicológico[165]. Esta teología sigue teniendo efectos muy significativos incluso en la escatología de *De Genesi ad litteram*, donde los condenados pierden finalmente la posesión del verdadero ser y son arrojados en consecuencia al mundo sin ser de las impresiones de los sentidos y de la imaginación, que constituye el infierno eterno (en este sentido, el puro opuesto de la verdadera eternidad del cielo)[166].

El dualismo platónico entre el mundo superior real e intelectual y el mundo inferior material de la apariencia tiene también serias implicaciones para la cuestión del estatuto de la cultura terrena, del Estado y de su orden y autoridad. Si para Agustín toda verdad genuina es trascendente y así lo determina la religión, cualquier verdad terrenal que sea indiferente a la conexión con el Dios vivo sólo puede pertenecer a priori a la esfera de la apariencia. Mucho antes de las decisiones de *La ciudad de Dios*, Agustín da por sentado que "ninguna libertad verdadera" puede prevalecer en todo este ámbito (puesto que tal libertad sólo puede ser liberada en una relación de amor con Dios).[167] Lo más que puede existir es una libertad aparente, civil y política, aunque naturalmente nada impide que el legislador del Estado terrenal pida consejo a la ley eterna para la elaboración y aplicación de la ley temporal.[168] En relación con esto está la enseñanza negativa de *De magistro*, según la cual ningún alumno aprende realmente de un maestro humano, sino que es estimulado por sus palabras a encontrar la verdad en sí mismo[169].

Y tampoco aquí el platonismo del pensamiento de Agustín debe interpretarse en términos de un dualismo vulgar, como si el mundo estuviera dividido horizontalmente en dos partes, la esfera de los sentidos y de las apariencias y la del intelecto y de la verdad. La verdadera causa de la falta de ser del mundo inferior es simplemente que no se comprende e interpreta en términos del superior, como se requiere para la verdad, pues de hecho la verdad del ser no se restringe al mundo superior, sino que abarca la totalidad, aunque la totalidad vista desde arriba. Este mundo verdadero incluye, en consecuencia, no sólo lo material, temporal y sensible como su emanación, sino, como subraya Agustín con mayor fuerza contra los maniqueos, también el pecado, la alienación e incluso el abandono del infierno. Es en este punto donde llega la gran visión final, la visión

que permitió a Harnack hablar del "optimismo estético" de Agustín.[170] Se trata de una contemplación de la totalidad del mundo desde el punto de vista supremo de la providencia divina, que nos permite contemplar "todo el patrón del suelo de mosaico" y no sólo una sección aislada.[171] Es el mundo visto a la luz del Dios "por el que el universo, incluso con su lado izquierdo, está completo" y "que no permite que surja ni la más mínima discordia, ya que lo menos bueno está en armonía con lo mejor".[172] "Al igual que en un cuadro lo negro se vuelve bello en el contexto del conjunto, así también la inmutable providencia divina presenta todo este concurso para nuestra instrucción", para mostrarnos que incluso "lo imperfecto" contribuye "a la perfección del conjunto", a "la belleza del universo".[173] Es erróneo argumentar aquí que en ese caso el pecado fue querido por Dios "porque sin él habría faltado un elemento de perfección",[174] u objetar que habría sido una cuestión sencilla para Dios crearnos sin pecado y perfectos desde el principio,[175] erróneo porque el pecado depende del libre albedrío de la criatura, no de Dios. Sin embargo, Dios es lo suficientemente poderoso como para encontrar un lugar para el desorden inmanente en su orden trascendente y encajarlo en la armonía superior. Agustín tiene que llevar su argumentación contra los maniqueos hasta el más mínimo detalle, y, tentativa pero también firmemente, no hace ninguna excepción para los sufrimientos de la creación irracional, ni siquiera para los sufrimientos de los niños inocentes,[176] para el suicidio ni finalmente para la existencia del infierno.[177] Las mismas imágenes que Plotino y Orígenes habían utilizado para justificar la existencia de lo feo y lo bajo, del mal físico y finalmente de los castigos medicinales, son extendidas por Agustín al mal moral y al castigo eterno de la justicia pura.[178] La ponderación de la formulación varía entre la simple afirmación de que el orden inconmovible de Dios incluye por igual el bien y el mal,[179] que incluso la mentira tiene que servir a la verdad,[180] que la "rectitud" del amor de Dios y de su orden no se convierte en una justicia castigadora por sí misma, sino como resultado del pecado humano, para permanecer fiel a sí mismo,[181] y que en el proceso los seres humanos fieles tienen que llenar el vacío dejado por los ángeles caídos,[182] y la afirmación mucho más extrema de que la belleza requiere incluso su contrario,[183] y que en el universo armonioso no puede omitirse ningún nivel.[184] Las tinieblas del mundo lo "sazonan", del mismo modo que un solecismo en un discurso altisonante proporciona un "condimento altamente placentero".[185] Esta ligera variación en la formulación entre la

afirmación de la no necesidad ética del pecado y sus consecuencias y la de su necesidad estética no sólo es importante para Agustín en solitario; difícilmente puede sobrestimarse su significado para el milenio que le sigue. Será esta justificación estética, y no principalmente la Escritura, la fuente de las sombras que a partir de Gottschalk oscurecen la Edad Media y, a partir de Calvino y Jansenio, el cristianismo de la época moderna. Podemos decir que la teodicea estética conclusiva de Agustín representa una doble reducción de los datos bíblicos, primero al interpretar sus enunciados existenciales en términos estéticos y sistemáticos y, de nuevo, porque esta interpretación, en la que el mal inmanente, considerado trascendentalmente, se convierte en bien, se utiliza entonces para, cerrar una brecha dejada abierta por la filosofía. Los Padres griegos, que siguen a Plotino y Proclus, nunca abrieron los abismos de la misma manera (por una parte maniquea, por otra marcadamente occidental) que Agustín, quien entonces, como último recurso, tiene que recurrir a la teodicea oriental y arrojarla como un manto sobre la tragedia. El retorno de los idealistas italianos y alemanes (desde Ficino, pasando por Bruno, hasta Hegel) a la contemplación pura de Plotino no ofrece, para el cristiano, ninguna salida a los dilemas de la estética agustiniana; sólo una teología bíblica más profunda promete una solución, y ésta no puede ser, naturalmente, una "sistemática" renovada, y menos aún superior.

5. LA DINÁMICA Y EL DESARROLLO DE LA IDEA DE BELLEZA

El dilema que hemos esbozado no es la última palabra de Agustín. Es posible serle fiel sin aceptar las trágicas consecuencias de su modelo estático del mundo, ya que todo lo realmente positivo de su pensamiento está contenido en la dinámica de la luz de la verdad y del amor: se trata de una dinámica que a la vez crea conexiones y es ella misma creadora, una luz que no sólo combina los fragmentos separados, sino que incluso los crea para combinarlos. Sería, pues, un error tomar la armonía del mundo, que se construye sobre relaciones numéricas fijas en el espacio y en el tiempo, como una entidad última y estática de cuya contemplación pasiva la mente contempladora recibe sensaciones estéticas. Por el contrario, para Agustín esta belleza en sí misma es sólo un esfuerzo dinámico hacia una unidad que nunca puede ser alcanzada,[186] pero que al menos es intelectual (y en última instancia divina) y que por tanto hace posible ontológicamente trascender la belleza numérica.

Nuestro punto de partida original fue la luz intelectual, que es, en primer lugar, la luz de Dios mismo y, en segundo lugar, la luz de la mente creada y, como tal, la verdad misma. Esta luz de Dios, que es la más simple de todas las luces, la verdad original, es también belleza original: pero, si es así, ¿cuál es su relación con la pluralidad del número? Seguramente en la búsqueda de esta relación entre la luz y el número está la clave de toda la estética de Agustín, suponiendo que tal clave exista. Si no es así, toda su estética religiosa está abierta a la crítica habitual de que el concepto y el dominio de la belleza en sentido estricto -la armonía del número en el cosmos- está determinado por un ideal trascendental. No está claro cómo puede atribuirse a esto la belleza en sentido estricto; hacerlo, sin embargo, es el dogmatismo acientífico de los entusiastas místicos. El camino por el que Agustín demuestra la unidad de su estética debe, por tanto, recorrerse paso a paso y mostrar que es un camino cristiano y teológico.

1. Que sólo amamos lo que es bello era algo evidente en el mundo antiguo. Era una creencia que Agustín tomó como base de su argumentación ya en *De pulchro et apto* y de nuevo en *De musica*.[188] Pero si lo bello es lo que es rítmico y armonioso, ¿cómo podemos

amar la simple belleza de la luz? Las primeras respuestas que se sugieren incorporan la simple luz a la propia red numérica de relaciones. Los sentidos, e incluso la propia alma, obtienen placer de su funcionamiento: el alma ama recibir lo que le es propio, mientras que rechaza y huye de las sensaciones inadecuadas.189 Pero la acción de la luz sobre el ojo -como ya había señalado Basilio, sirviéndose de ideas aristotélicas y estoicas (Posidonio), en su comentario al relato de la creación- es benéfica. Esta supuesta armonía entre la luz y el órgano sensorial del alma se basa a su vez en otro supuesto estoico que también adoptó Agustín: en el ojo, dice, hay una especie de materia semejante a la luz; en el oído, una semejante al aire; en la nariz, una semejante al vapor; en la boca, una semejante a la humedad; en la punta de los dedos, una semejante a la tierra.190 Se trata de una variante estoica de la teoría general antigua de que lo semejante se conoce por lo semejante, estoica porque un supuesto de fondo es la concepción panteísta del alma-mundo intelectual y material.

En contraste con este paralelismo horizontal, el movimiento agustiniano no comienza hasta el punto en que el fenómeno del número, tal como se ha esbozado más arriba, se jerarquiza y al mismo tiempo se interioriza. Su único elemento de originalidad intelectual (después de los cinco primeros libros del *De musica*, que se inspiran en Varrón) es la teoría psicológica de los números. Según ésta, los números ascienden por etapas desde los números "materiales" del objeto externo, pasando por los ritmos de los sentidos y los ritmos de la memoria, hasta los ritmos corporales producidos activamente por el alma, como la respiración y los latidos del corazón, y el ritmo del *judicium sensibile*, que por su parte está subordinado al juicio de la mente y a los ritmos intelectuales que Dios le inspira191. Aunque Agustín no le da un peso especial -y esto es de lamentar-, el ritmo fisiológico del corazón y de la respiración parece aquí particularmente interesante como fenómeno biológico expresivo del alma; habría sido un punto que habría dado una compra a la idea aristotélica y tomista de la unidad de los mundos sensible e intelectual.

2. Agustín, sin embargo, desarrolla esta idea de la interiorización y consiguiente simplificación del ritmo en otro pasaje, donde aplica su doctrina del ritmo al alma y a sus virtudes. Las virtudes son el modo en que el alma se devuelve a sí misma192 , vuelve de la alienación de sí a la autenticidad y a la subjetividad *transformándose en su propia semejanza*. Y eso es la virtud, la reunión de la vida en unidad y semejanza cuando llega a concordar en todos los aspectos con la razón

(*aequalitas vitae rationi undique consentientis*).[193] La virtud es, pues, la euritmia del alma, bondad y belleza a la vez ("todo lo que en el alma es bello es virtud").[194] Agustín lo demuestra respecto a las virtudes individuales, especialmente la justicia y la sabiduría. La justicia es el orden y la rectitud de la dirección del alma; "consiste en amar más lo mejor y menos lo peor "[195] y así "dar a cada uno lo suyo".[196] "Pues decimos que la justicia no es otra cosa que equidad *(aequitas*), y la equidad parece tomar su nombre de una especie de igualdad (*aequalitas*).'[197] Tal subjetividad, tal como llega a sí misma, es, sin embargo, ella misma luz interior (el gran tema oriental desde Plotino a Gregorio de Nisa, desde Evagrio a Simeón), de la que está suficientemente claro que para Agustín sólo es luz en virtud de su relación trascendente y trascendental con la luz eterna de Dios: como el ritmo del proceso por el que la unidad creada, al simplificarse gradualmente, llega a parecerse cada vez más a la unidad absoluta increada, en la que todo atributo es idéntico a la sustancia. Pues todo lo que se predica de Dios es él mismo. En Dios el poder no es una cosa y la sabiduría otra, el valor una cosa y la justicia o la castidad otra. Cualquiera de éstas que predicas de Dios, no hace ninguna diferencia, y no las predicas según su grado de dignidad porque son todas las cosas de las almas que como si fuera que la luz envuelve, haciendo que sus atributos se destaquen, más bien como cuando la luz del sol se eleva sobre el mundo material. Cuando se pone, todos los objetos se vuelven del mismo color o, mejor, incoloros. Si esa luz los ilumina, los salpica con diferentes tipos de brillo según su constitución "[198]. Lo que Agustín trata de transmitir a través de la imagen es el misterio por el que toda alma que se unifica en un intento de acercarse a la unidad de Dios recibe de Dios su unidad y, al mismo tiempo, su relativa unicidad y personalidad. Dios, como única unidad, es a la vez dador de unidad y unicidad; puesto que, como luz absoluta, por su acción dadora de luz crea unidad y otorga individualidad, es a la vez justicia creadora y belleza absoluta: *justa pulchritudo*.199 Y la entrada rítmica del alma en relación con esta luz no es distinta de su simplificación; de hecho, es lo que hace posible la simplificación. Aquí, pues, el número cualitativo y la luz (a la que siempre pertenecen los "colores" primarios) simplemente se han hecho uno. Es en este ámbito donde se oyen las "melodías *interiores" (melodia interior*)[200] cuyas alabanzas canta Agustín con tanto anhelo; donde se puede ver "cierta luz, cierta voz, cierta fragancia, cierto alimento, cierto abrazo "[201] , "la belleza sobre toda belleza "[202] , la "belleza indescriptible "[203] , "la belleza verdadera,

única, la belleza misma "[204] , vista además con una perspicacia que es a la vez entusiasta y totalmente lúcida, "filosófica".

3. Esta belleza divina es en la filosofía griega la belleza "cautivadora" de aquella luz intelectual que por sí misma hace que todo sea luz (*lucifica lux*)[205] que confiere verdad y existencia a todo. La ausencia de envidia de esta luz la hace sumamente amable y éticamente digna de imitación; ya en Platón es lo que provoca la suprema actitud humana, el eros. Cuando, en el cristianismo, esta luz desbordante se nombra y se revela como libertad y amor, el amor de la criatura a este Dios se ve de nuevo profundamente arrastrado al ritmo de la unidad. Aquí es donde hay que situar la categoría fundamental agustiniana de *frui*; aquí, en relación con Dios, la relación con la verdad se convierte en relación con el amor, y éste crece en el goce asentado y floreciente que no se concede en las relaciones con las criaturas semejantes en el mundo del pecado original. La relación adecuada con un ser del mundo, subordinado al alma, es la sobriedad del *uti*, uso correcto, pero el movimiento del *frui* va hacia dentro y hacia arriba, hacia Dios: *Veritas sapit*.[206] La cautela ansiosa de Agustín sobre el goce sensual y de este mundo de la belleza no puede, por tanto, calificarse en sentido estricto de ascetismo, pues no es más que una preparación para el verdadero entusiasmo. Que la oferta que Dios hace de sí mismo para el goce definitivo del alma purificada es sólo escatológica puede que todavía no estuviera tan claro para el joven Agustín como para el mayor, pero no se trata de eso aquí, pues tampoco el Dios del Hijo del hombre sufriente y de la Iglesia está nunca presente para el alma creyente de otra forma que en la relación de *frui*.

4. La culminación de esta ecuación de número y luz, sin embargo, es el misterio de la Trinidad trascendente que, no obstante, es inmanente en todo el mundo de la creación y de la redención. En el misterio del *lumen de lumine* constituido por el amor subsistente en su unión con el Padre, la relación (de las personas) se corona como identidad (de naturaleza). La luz ya no es sólo la interioridad de la subjetividad absoluta, hecha una con su ser; ahora es el amor absoluto, que trasciende y fluye hacia el mundo sólo porque ya es amor en sí mismo. Las imágenes psicológicas de Agustín de la Trinidad en el alma creada, que no pueden exponerse aquí en detalle, constituyen la conclusión no sólo de su metafísica, sino, expresamente, de su estética. Sólo a la luz de tales consideraciones se justifica plenamente la belleza de todo ser, porque aquí emerge plenamente por primera vez la vitalidad y

dimensionalidad interior del ser como tal y le da al ser la plenitud y riqueza que ni la pirámide jerárquica por sí sola ni la dinámica del eros por sí sola eran capaces de darle. También aquí se contrarrestan en cierta medida los defectos del esencialismo platónico-agustiniano, pues aunque la estructura trinitaria se trata también como una cuestión de forma, más aún, del carácter-imagen de los seres, alcanza sin embargo, en la intención, el fundamento del ser mismo. Y cuando Agustín, en el último libro de *De Trinitate*, borra de nuevo las imágenes que ha dibujado y da la última palabra a la mayor improbabilidad, esto es, después de todo, inevitable puesto que estamos tratando con el Dios *qui scitur nesciendo*;[207] de hecho, podemos decir que un destello de infinitud e ininteligibilidad cae así sobre la imagen misma.

5. Habría sido extraño que los efectos de esta exploración del *mysterium* de la Trinidad no se hubieran dejado sentir en la estética teológica de Agustín; son visibles en sus sermones, *las Enarrationes, Sermones* y el *Tractatus in Johannem*. La belleza eterna de Dios se hace hombre, entra en el mundo caído y alienado del espacio y del tiempo; aparece como humildad, velada. ¿Es bello Cristo? ¿Es aplicable la categoría "bello" a esta manifestación de la belleza eterna? En los escritos de los Padres parecen entrar en conflicto dos textos bíblicos, el de los Salmos (45.2), que lo saluda como el más bello de los hijos de los hombres, y el de Isaías, que le niega toda belleza o atractivo (53.2).208 Basándose en el primero, Crisóstomo[209] y Jerónimo[210] afirman la belleza física de Cristo, mientras que Justino,[211] Clemente de Alejandría,[212] Tertuliano[213] y Ambrosio[214] la niegan. Orígenes sostiene que Cristo carecía de belleza para los no purificados, los "carnales", pero para los purificados y "espirituales" (al menos cuando él mismo lo deseaba, como en el Tabor) podía aparecer en su belleza eterna.[215] Agustín pone esta idea, que es típica del planteamiento de Orígenes, en su propio lenguaje: una persona debe amar a Cristo y tener ojos puros para ver su belleza espiritual interior,[216] porque para los que están a distancia, y ciertamente para sus perseguidores, está velado hasta el punto de la fealdad.[217] Pero el velamiento de su belleza no estaba inspirado sólo por su deseo de parecerse en todo a nosotros, que somos feos, sino también por su deseo de embellecer lo feo con su amor (*qui et foedos dilexit, ut pulchros faceret*).[218] Con esta afirmación Agustín se aleja de su primera afirmación de que sólo la belleza es amable. Esta afirmación platónica, cuya audacia culmina en la idea de que el amante, el eros de la belleza, no necesita ser él mismo bello, da

lugar a la visión cristiana de que el amor a la belleza en Cristo produce creativamente belleza. ¿Cómo no iba a ser así si el amor de Cristo es la manifestación del amor divino que todo lo crea? Esto se argumenta extensamente en la exposición de la primera carta de Juan: "Amémonos unos a otros porque Él nos amó primero". Él nos amó y nos dio el poder de amarle. Por el amor llegamos a ser bellos. ¿Qué hace un lisiado de rostro horrible si ama a una mujer hermosa? ¿Qué hace una mujer fea, tullida y morena si ama a un hombre guapo? ¿Puede de alguna manera volverse bella amando? ¿Puede el hombre volverse bien proporcionado amando? ¿Esperará a que le llegue la belleza? Si espera, también envejecerá y será más feo que nunca. No hay escapatoria; no hay buen consejo que puedas darle. Pero nuestras almas, hermanos, son feas por su maldad: amando a Dios se vuelven bellas. ¿Qué clase de amor es el que hace bello al amante? Pero Dios es siempre bello, nunca deforme, nunca susceptible de cambiar. Él, el bello, nos amó primero, ¿y cómo éramos cuando nos amó? Feos, deformes. Y no fue para dejarnos feos, sino para transformarnos y convertirnos de criaturas feas en hermosas. Pero, ¿cómo nos volvemos bellos? Devolviéndole el amor, que es eternamente bello. Cuanto más crece el amor en ti, más crece la belleza, pues el amor es en sí mismo la belleza del alma. Escucha a Pablo: "Dios mostró su amor por nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros", el justo por los injustos, el bello por el feo. Al encarnarse, tomó para sí, por así decirlo, tu fealdad, para hacerse semejante a ti y adecuado a ti, y para impulsarte a amar la belleza interior. ¿Dónde encontramos que se diga que Jesús era hermoso? "Tú eres el más bello de los hijos de los hombres; la gracia se derrama sobre tu cuerpo" (Sal 45,2). ¿Dónde se dice que era deforme? Pregunta a Isaías: "Y lo miramos, y no tenía forma ni hermosura" (Is 53,2). Son como dos flautas con sonidos diferentes, pero el único espíritu sopla en ambas, el único llena a ambas, y juntas no producen discordia "219. También aquí todo sigue el camino del amor que lleva hacia dentro. La belleza de Cristo es tanto más amable y maravillosa cuanto menos es belleza física "220. *En las Enarrationes* y en los sermones, el tema se desplaza decididamente hacia el matrimonio. La Esposa-Iglesia es la mujer fea a la que el amor del Esposo dota de belleza221 ; por ella, que era fea, él se hizo también feo por amor (*deformis factus est*) "pues se despojó de sí mismo y tomó la forma de esclavo (Flp 2, 6), para que la gente, con razón, se sintiera atraída por él.Pero la Esposa se embellece al confesar su culpa; el salmista menciona juntos *confessio y* pulchritudo223. Cristo es, pues, la

raíz fea de la que surge el hermoso árbol de la Iglesia[224] , y la fealdad del nacimiento terrenal es la condición para la gloria de la resurrección[225] .

Lo que había que hacer, y lo que Agustín, una vez convertido en obispo, ya no podía hacer, era revisar su estética primitiva sobre la base de estos nuevos principios o -dado que no había mucho en ella que pudiera alterarse- dejar que los nuevos principios cristológicos se desarrollaran en ella en todas las direcciones. El área crucial para esto, por supuesto, es la escatología, y el propio Agustín estaba ansioso por ver el desarrollo aquí. La escatología -y para él eso significa la resurrección del cuerpo- es el único lugar de su teología en el que el hombre está a salvo del miedo al *posse peccare*. Los griegos consideraban el fin como un retorno al principio; Orígenes, en su temprana sistemática, no se arredró ante la inclusión de la *posse peccare* original en la situación escatológica; Agustín, sin embargo, desde el principio vio, como más tarde Kierkegaard de forma aún más aguda, una sombra en la posibilidad del pecado incluida en el estado paradisíaco, a pesar de la excelencia de ese estado; el buen principio esconde incertidumbre e indiferencia.[227] Sólo en la resurrección se abolirá la diferencia entre *frui* y *uti*, se permitirá que el "disfrute" incluya no sólo al Dios espiritual, sino también a su creación material, en la que a partir de entonces se reflejará abiertamente. Sólo entonces las jerarquías analógicas de los sistemas rítmicos podrán vibrar a través del todo, como era claramente la intención del creador. Y si Agustín admitió en todo momento que era posible una contemplación estética desinteresada incluso de la belleza material, su forma y color, y ciertamente distinta de la concupiscencia[228] , si incluso ahora, durante nuestra contemplación de las cosas divinas, los ritmos corporales vibran a menudo inofensivamente en simpatía, ¿cuánto más después de la resurrección, "cuando veamos al único Dios y a la verdad puesta de manifiesto, sentiremos los ritmos con los que animamos nuestros cuerpos sin inquietud y con plena alegría?[229] Hasta entonces, sin embargo, no es otra cosa que la virtud de la disciplina, que impone una armonía rítmica (*temperantia*), la que nos aleja del amor a la belleza inferior, y el valor que nos permite elevarnos por encima de ella.[230] Pero hasta qué punto la acción de las vibraciones del alma sobre el cuerpo y su belleza es originaria y escatológicamente el estado natural, lo muestra la afirmación de que lo que impidió a Pablo, cuando fue arrebatado al tercer cielo, ver a Dios con abandono definitivo (como los ángeles en el cielo) fue el hecho de que su alma

en un punto final estaba todavía dispersa y perturbada por la armonización defectuosa de su cuerpo[231]. Esta es una notable victoria del pensamiento cristiano sobre el platonismo, y se confirma al final de *La ciudad de Dios*, donde (como ya hemos visto) se promete a los sentidos corporales una participación en la visión de Dios del alma. Tampoco son las almas puras, sino los seres humanos resucitados, los llamados a llenar el vacío dejado por los ángeles caídos, "contemplando al artista eterno que ha formado todas las cosas en medida, número y peso".[232]

6. ARMONÍA Y ANALOGÍA

El singular equilibrio entre el pathos de la proporción rítmica y el pathos de la infinitud que domina la teología estética de Agustín no deriva simplemente del encuentro de un alma africana ardiente con la cultura y la conceptualidad de la Hélade y Roma; este equilibrio de aparentes irreconciliables se lucha y finalmente se alcanza en la batalla interior de su existencia cristiana y personal. Y si a pesar de todo los dualismos platónicos e incluso maniqueos y los rechazos personales de ciertos niveles amenazan con enturbiar la armonía (y en ciertas formas de agustinismo han producido terribles destrucciones), a pesar de todo la armonía sigue siendo predominante. En Agustín -como más tarde en Pascal, Soloviev y Newman- la certeza de la rectitud última de la *vera religio* no descansa en meras intuiciones del corazón y de la conciencia o de la fe, sino que reside en una visión de la rectitud que en sentido amplio debe llamarse visión estética y que, sin embargo, resiste el examen racional y que incluso puede hacerse visible a la persona que purifica el ojo de su mente. La doctrina del número jerárquico, cuyo nivel superior descansa en Dios y forma el mundo ideal del Logos, es la expresión clara de esta convicción. Esta jerarquía no puede traducirse en los términos cuantitativos de una imagen matemática del mundo (en la que tendría que predominar la identidad, y ya no la analogía) sin desterrar antes el alma del agustinismo. Por otra parte, tampoco puede ser presentado como un monismo místico, porque Agustín fue constantemente consciente de la siempre mayor desemejanza entre Dios y sus criaturas, y de hecho hasta el final (en la lucha contra los pelagianos) continuó siendo cada vez más consciente de ello. Una vez excluidos estos peligros, su imagen jerárquica del mundo se convierte en un marco seguro y abierto en el que todo un milenio cristiano pudo desarrollar los ritmos de su pensamiento y de su vida en todas las direcciones.

La armonía entre Dios y el mundo existe como resultado de esta relación de los números originales, que se despliegan en el ser y la naturaleza de todo lo que hay en el mundo, aunque siempre sólo en aproximación y a modo de participación. Existe también a un nivel superior porque incluso el Dios infinito no es sin medida,[233] sino que ha sido medido plenamente por el Hijo como su imagen exacta y porque este punto en Dios es la fuente de la posibilidad y realidad de un mundo medido. 'Primero viene la forma de todas las cosas, que, sin

ninguna desemejanza, es la imagen y semejanza de la unidad... ... y llena completamente la unidad de la que deriva, de modo que las otras cosas que existen, en la medida en que son semejantes al Uno, pueden llegar a existir a través de esta forma'[234]. Imagen, palabra y luz del mundo son así una y la misma[235]. Y para evitar que esta imagen y emanación se disipen en el infinito como en Plotino, en el cristianismo la relación entre el Padre y el Hijo se completa en el Espíritu Santo para dar una "forma" eterna, infinita, pero personal y libre, que otorga como "don" la libertad y la mismidad a la persona creada.[236] Por tanto, no sólo existe la analogía del ser divino y el ser creado, sino también la del ser personal libre divino y el ser personal libre creado. Aquí es donde el contenido bíblico y cristiano irrumpe fuera del marco platónico. Dios es el que elige libremente; el hombre es el que ratifica o rechaza libremente esta elección. Y estas relaciones personales no forman un piso superior a las relaciones naturales, porque las naturalezas mismas son personales y libres, y las decisiones de Dios expresan siempre su esencia, del mismo modo que todas las decisiones humanas e históricas coinciden siempre con las leyes y normas que rigen la naturaleza del hombre y del mundo. La ley de Dios es positiva y natural. El hombre nunca es recompensado o castigado puramente desde fuera, sino por la operación de su propia naturaleza.[237] Agustín concede, por tanto, una importancia vital a la armonía entre la providencia y el desarrollo personal. Su tesis es que nada es guiado por Dios puramente desde fuera sin ser al mismo tiempo guiado interiormente,[238] aunque esto le suponga una operación de puente mucho más audaz que la exigida a la doctrina estoica y plotiniana de la providencia. *La dispensatio temporalis* de la providencia se describe con categorías casi orgánicas elegidas a la medida del desarrollo y la educación del hombre y del género humano, y la unidad final entre el orden y el control natural y sobrenatural la proporcionan una vez más las categorías estéticas[239].

Aquí Agustín vuelve a la estética de la era cristiana para la que Ireneo sentó las bases y la amplía integrando los períodos de la vida personal en la construcción masiva de las edades de la historia de la salvación. 'La escala muestra, a quien se tome la molestia de examinarla, la significación de los intervalos de belleza y adecuación que parecen estar como simplemente esparcidos por el universo... . El sacrificio, tal como lo prescribió Dios, era apropiado para los primeros períodos, pero ahora ya no lo es, puesto que Dios ha ordenado que otra cosa sea apropiada para este período. Él sabe mucho mejor que el

hombre lo que conviene a cada época y lo que necesita, lo que debe conceder, añadir, quitar, retirar, alentar o controlar. Él es lo inmutable al servicio de lo cambiante. Como creador, también guía las épocas hasta que la belleza del universo, cuyas partes individuales consisten en cosas apropiadas para cada época, se combina en la gran canción de un compositor incomparable: *velut magnum carmen ineffabilis modulationis*.'[240] Así que es una pregunta ociosa por qué Cristo apareció tan tarde. La respuesta es: Porque toda belleza deriva de la belleza suprema que es Dios, pero la belleza de las edades de la adecuación de la secuencia de las cosas. Incluso en la vida humana individual, cada edad, desde la infancia hasta la vejez, tiene su belleza particular. Qué estúpido sería, por tanto, quien deseara que el hombre, sujeto al tiempo, fuera siempre joven: se perdería las demás bellezas que se suceden en el orden debido en las otras edades. E igual de estúpido sería anhelar que todo el género humano tuviera la misma edad. La humanidad como hombre total también tiene sus mareas "[241]. El número y la belleza rigen así incluso el aparente vacío del tiempo.

Una vez visto esto, las relaciones y analogías dentro del universo dejarán de ser, a pesar de todas las lagunas, difíciles de ver. Las que existen entre el alma y el cuerpo son creadas por el sistema de ritmos corporales y mentales, que están conectados por los fisiológicos. Hay una relación más estrecha entre los órganos corporales y los órganos de los sentidos, entre los sentidos y la memoria, entre el alma que está ligada (de cualquier manera) a los elementos físicos y el alma como espíritu puro. Cuando las relaciones en Agustín no son relaciones de información, y por tanto de expresión, siguen siendo relaciones jerárquicas de inclusión y control, que a menudo fuerzan la analogía pero nunca hasta el punto de ruptura. Pueden tener una existencia real, pero esto no significa que necesariamente sean vistas; la imagen no fuerza una visión de la forma esencial en una persona, aunque esa forma por sí sola la hace inteligible. La belleza del cuerpo no obliga a fijarse en la belleza del alma, aunque la primera derive totalmente de la segunda.[242] Sólo la persona que ya goza de la visión espiritual del reino superior, o descubre que la tiene inconscientemente "enterrada" en ella y la "desentierra", puede ver,[243] mirando desde arriba, hacia dónde apunta la imagen. La filocalia está prisionera; la belleza por sí sola no puede volar hasta el Dios vivo y verdadero. Si Agustín considera pagano todo "amor a la belleza" (como fin último), podemos decir, sin embargo, que también considera consciente o inconscientemente cristiana toda belleza objetiva en la naturaleza o en

la mente, y cree que sólo una estética cristiana puede ser verdadera. Puede que Platón y Plotino dijeran cosas asombrosas sobre la belleza, "pero del hecho de que lo que dijeran fuera verdad no se deduce inmediatamente que supieran realmente de lo que hablaban".[244] La verdad en cualquier ámbito sólo existe cuando una persona mira hacia arriba desde abajo y penetra en el único Dios vivo y verdadero. El arte es, pues, o bien falso, donde la luz no penetra hasta el reino superior, o bien recibe la verdad mirando desde arriba a través de Dios. En esta visión, que es a la vez religiosa y estética, desaparece el carácter de apariencia y vacío que todas las cosas bellas conservan necesariamente sin el Dios que es, y pasan a participar de la realidad de su ordenación del mundo. En el reino del ser no hay, pues, más que dos movimientos, el ascendente hacia la verdad (*caritas*) y el descendente de la verdad hacia la apariencia (*cupiditas*): todo ser en el tiempo y en la historia está ligado a estos dos. Nada más en la historia del mundo, de la salvación o de la Iglesia interesa a Agustín. No deja de asombrar hasta qué punto *La ciudad de Dios*, que sentó las bases de la filosofía occidental de la historia, es una obra esencialmente antihistórica, original y creativa sólo en aquellos lugares en los que abstrae del proceso histórico las condiciones existenciales eternamente inmutables de la existencia histórica. Ni siquiera el gran giro estético de la historia de la salvación cristiana, la dialéctica de los Testamentos, recibe plena justicia de Agustín, ya que desde Abel hasta el último día el reino de Dios está siempre presente, velado, no reconocido, tanto antes como después de Cristo, pero presente. En Agustín todo se vuelve transparente; a través del fluir de la historia percibe siempre la relación entre el tiempo y la eternidad, la peregrinación a través de la noche de la fe, la esperanza y el amor.

DENYS

1. EL FENÓMENO

Con Denys tenemos un caso único en teología, de hecho en toda la historia intelectual. Un hombre de primera fila y de prodigioso poder ocultó su identidad no sólo a siglos de credulidad, sino también a la perspicacia crítica de la época moderna, y precisamente a través de esa ocultación ejerció su influencia. Eso para nuestro mundo erudito moderno, y sobre todo alemán, es imperdonable. Después de que sus formaciones de tanques hayan arrasado su jardín, no queda para ellos ni una brizna de hierba: todo lo que queda es pseudo-, escrito en negrita y subrayado con muchas marcas de desprecio. No sólo se le tacha de falsificador, sino que, haciendo referencia a su dependencia de Plotino[1] y Proclus,[2] se le quita toda originalidad de pensamiento. De hecho, declaran los eruditos, lo que tiene verdadera sustancia en los neoplatónicos está con él desprendido y sin ningún fundamento adecuado,[3] de modo que al final se presenta como un miserable mestizo:[4] un cadáver bajo el carro triunfal de la filología moderna, que por la misma razón y sin darse cuenta también desacredita a sus comentaristas, las mentes más grandes de la Antigüedad tardía, de la Edad Media, del Renacimiento e incluso del Barroco.[5] Esto explica que en Alemania apenas haya habido trabajos teológicos sobre Denys desde las investigaciones de Koch y Stiglmair,[6] mientras que hoy Francia, continuadora de la gran tradición católica, produce no sólo distinguidos instrumentos de investigación y ediciones críticas7 sino que, dejando a un lado la cuestión de la autoría, se ha dedicado a una seria investigación teológica.[8] Es una lástima que desde Koch y Stiglmair, que establecieron la fecha de composición del *Corpus Areopagiticum* entre 480 y 510, se hayan producido recientemente fantásticos e indefendibles intentos de redatación que apenas merecen la pena ser refutados.[9] Todas estas hipótesis insostenibles son signos de un cierto "daltonismo" espiritual que les impide, a pesar de toda su erudición individual (que sin duda tienen Stiglmair, Pera, Honigmann y los demás), captar el flujo general de la escritura areopagítica. Esto se aplica especialmente a sus intentos de identificarlo con personalidades ya conocidas (como Severo de Antioquía): como si un Severo (o un Pedro el Batallador) pudiera haber llevado "de lado" también la máscara de Denys, o *viceversa*: ¡como si el escritor de la CD[10] pudiera

haber sido también alguien distinto de él mismo, o haber escrito en un estilo distinto del suyo propio![11]

Pero si alguien deja a un lado todo prejuicio (e igualmente el mal humor y el resentimiento con que a menudo se aborda el CD) y permite que esta asombrosa obra ejerza su influencia sobre él, reconocerá en la misma mirada dos cosas. Primero, que este escritor, como ningún otro, es "indivisible" y que su persona se identifica plenamente con su obra; en otras palabras, que no hay nada "inventado" en él, que no es un "seudónimo" de otro. Y luego, que de esta unidad de persona y obra se desprende tal poder, tal resplandor de santidad -como percibió inmediatamente la Edad Media-, que en ningún caso se le puede considerar como un "falsificador", ni siquiera como un hábil "apologista" que hace un truco. De lo primero se deduce que es esta indivisibilidad la que ha hecho de la teología de Denys, cualesquiera que sean las influencias -neoplatónicas o cristianas, alejandrinas o capadocias-, un todo original de tal carácter e impacto que ninguno de los grandes pensadores teológicos de las épocas siguientes pudo evitarlo, pudo escapar a una fascinación a la que la supuesta augusta autoría pudo haber contribuido en algo, pero que difícilmente podría haber tenido menos influencia, si no hubiera habido reivindicación de autoridad apostólica. ¿O hay que decir que Escoto Eriúgena, los Victorinos, Bernardo y sus seguidores, Alberto, Buenaventura y Tomás, Eckhart, Tauler y Ruysbroek, Gerson y Nicolás de Cusa, los místicos españoles hasta Juan de la Cruz, Bérulle y Fénelon, todos han sido víctimas de una burda falsificación sin la cual la sustancia y la fuerza teológicas de la CD no habrían tenido nunca ninguna influencia? Para convencerse de esta originalidad explosiva y a la vez constructiva, basta con escuchar el inconfundible sonido de la autoconciencia dotada que, en unión con la profunda humildad del autor, resuena en todo el *Corpus*, sobre todo en las cartas, donde el hombre aparece con más fuerza al responder a las preguntas y dudas planteadas en el curso del trabajo sistemático: un tono cuya autenticidad nada tiene que ver con la llamada ficción literaria. Se puede, con Richstätter, deplorar la "influencia fatídica" del "padre de la mística cristiana";[12] se puede, por otra parte, saludar el modo en que la tendencia psicológica moderna está siendo sustituida en la teología espiritual por la ontología de la DC: pero no se puede negar la influencia de esta teología espiritual. En su conjunto es apenas inferior a la de Agustín (si incluimos a Boecio como parte de la sabiduría recibida), y se puede ver prácticamente toda la filosofía medieval

hasta el renacimiento aristotélico y toda la teología hasta Tomás como derivada de la fecundidad de estos dos. E incluso con el propio Tomás: si Aristóteles suministra las categorías exactas, Denys suministra no sólo el gran marco para el plan de la *Summa*, con procesión y retorno[13] y muchos adagios esenciales, sino también la estructura fundamental de la doctrina de Dios, de los ángeles, de un cosmos "sagrado" (con estructuras basadas tanto en la función como en el rango), de la jerarquía eclesiástica. Da una atmósfera, un sentido de lo espiritual, da una paz profunda y una beatitud que Agustín no podría haber proporcionado en la misma medida y que es y sigue siendo quizá la prueba más importante de la presencia de Asia en el corazón de la teología occidental. Da un sentido de lo sacro y de lo sacramental, sin que ello se convierta en una reclusión eclesiástica del mundo (¡uno piensa en su primer impacto sobre Eriúgena!). Pero sobre todo da, y en esto vemos su influencia más profunda, la síntesis clara y realizada de la verdad y la belleza, de la teología y la estética, que nunca se perdió del todo incluso en los reinos más áridos del escolasticismo de las escuelas.

Por lo tanto, la segunda pregunta debe abordarse sólo con la mayor circunspección: ¿es Denys un falsificador? Si uno prueba que él no era el convertido y el discípulo de Paul, que él no estaba en correspondencia con el apóstol Juan, ni con Titus o Polycarp, ni presente en la muerte de Maria, que él no envió sus escrituras a Timothy, ni experimenta en Heliopolis egipcio el eclipse del sol en la muerte de Cristo, uno realmente le ha hecho la herida más leve? ¿Se le dice algo nuevo a este monje sirio en el 500 d.C., si se le prueba que no se convirtió por el discurso en el Areópago en el 50 d.C.? ¿O no existe todo el fenómeno en un nivel completamente diferente? En el nivel, es decir, de la humildad y mística específicamente dionisíacas que deben y quieren desvanecerse por completo como persona para vivir puramente como tarea divina y dejar que la persona sea absorbida (como en las jerarquías dionisíacas) en *taxis* y función, para que de este modo la luz divina, aunque transmitida eclesialmente, sea recibida y transmitida de la forma más inmediata (*amesōs*) y transparente posible? La identificación de su tarea con una situación en el espacio y en el tiempo inmediata a Juan y Pablo corresponde claramente para él a una necesidad que, de no haberla atendido, habría significado una insinceridad y una falta de respuesta a la verdad de rango. No *se ve* quién *es* Denys, si no se ve esta identificación como contexto de su veracidad. Y uno sólo puede

regocijarse por el hecho de que tuvo éxito en desaparecer detrás del Areopagita durante un milenio, y que ahora después, en la era de la apertura de tumbas, ha sido sacado a la luz, oculta obstinadamente su rostro, supongo, para siempre. ¿Podría haber dicho alguna vez más de lo que ha dicho su obra?

Nada es más característico de Denys que su rechazo de la apologética: ¿para qué entrar en polémica? Hacerlo sólo es descender al nivel del propio atacante, 'pero si la verdad se desarrolla correctamente, simplemente no ofrece aperturas a ningún posible ataque. Todo lo que no está totalmente de acuerdo con ella es expulsado por sí mismo a través de la presencia inconquistable de la verdad genuina. Sabiendo esto, por lo tanto, como digo, nunca discutí contra los griegos (los filósofos) ni contra ningún otro "[14]. Por lo tanto, no se puede suponer con Ivanka que el autor haya adoptado su sistema y su seudónimo y el lenguaje seductor y sugerente de los misterios por motivos esencialmente apologéticos, con el fin de hacer el cristianismo apetecible a sus contemporáneos platonizantes mediante el uso del lenguaje de moda[15]. A lo sumo se puede considerar su cristianización *del medio* neoplatónico como un efecto secundario de su propio esfuerzo propiamente teológico, ya que Denys se deshace de la objeción de que es un "parricida" porque utiliza la enseñanza de los platónicos contra ellos mismos con la respuesta imperturbable de que ellos mismos vuelven "las armas divinas contra las realidades divinas cuando intentan destruir la reverencia que se debe a Dios por medio de la sabiduría que han recibido de Dios".[16]

Ahora bien, alguien con una misión nunca está solo, y Denys, como demuestran sus escritos, no lo estaba en absoluto. No podía situarse solo en el periodo apostólico; debía trasladar a ese periodo sus relaciones, sus conocidos teológicos y espirituales. La persona de su elogiado maestro, al que llama Hieroteo, al que considera discípulo de Pablo y al que sostiene que debe todo lo importante, es sin duda una persona real: tal vez el hombre que le había convertido del neoplatonismo al cristianismo, tal vez el abad de su monasterio[17]. Y las otras personalidades a las que a menudo atribuye opiniones o acusaciones muy contemporáneas o de las que pretende haber recibido cartas con preguntas sobre problemas teológicos particulares, se encuentran seguramente en su propio entorno, sólo que sus nombres se trasladan a la época apostólica. Así, el "filósofo Clemente" (DN 5.9), que no tiene nada que ver con el alejandrino, o "San Justo" (DN 11.1), o "San Bartolomé" (MTh 3), que expresa su opinión de un

modo que recuerda a Orígenes y Nacianceno; "los locos discursos de Simón", que "se imagina que es sabio" (DN 6.(DN 6. 2), puede que en el nombre se inspire en Simón el Mago, pero la negación de la resurrección no tiene nada que ver con el Simón histórico; más bien, podemos suponer, tenemos una referencia a un contemporáneo origenista-evagriano. Lo mismo ocurre con la burlona referencia: "Eso es algo que el sabio Elimas no ha comprendido" (DN 8.6), cuya sofística objeción de que hay cosas de las que Dios no es capaz tampoco tiene nada que ver con el Elimas de los Hechos de los Apóstoles. Las cartas a Sosípatro, a Policarpo, a Tito reflejan encuentros muy reales, por no hablar de la gran carta a Demófilo, cuyo tono elevado es único en la CD y seguramente refleja un hecho histórico. La maravillosa última carta al apóstol Juan puede, por otra parte, ser el fruto inmediato de la oración y la contemplación, un homenaje amoroso, que se alza al final de la obra para sellarla y expresar, como a través de un velo, la semejanza familiar de lo dionisíaco con la teología joánica.

Todas estas relaciones personales encuentran su lugar en una forma, una imagen, una relación pura e inmediata con el original, que sólo la época apostólica poseía. Así, un monje, al morir al mundo, asume el nombre de un santo y vive en su realidad abarcadora; así también los discípulos de los grandes profetas, viviendo siglos más tarde en la tradición de esta vocación particular y continuándola, atribuyen inconscientemente sus propios dichos al fundador: y se habla con razón de un Deutero- y de un Trito-Isaías, pero no de un Pseudo-Isaías. Incluso parece como si, mucho antes de Valla y Erasmo, en la Alta y Alta Edad Media, ya existiera un sentido de esta relación mística, sin que ello alterara en lo más mínimo la reverencia que se tenía por el autor. Hausherr ha reunido toda una colección de expresiones de tal conocimiento o sospecha.[18] Cabe preguntarse incluso si el propio Tomás de Aquino no conocía esta relación, o al menos la sospechaba, cuando reconoció la dependencia del *Liber de causis* de la *Stoicheiōsis Theologikē* de Proclus (que Guillermo de Moerbeke había traducido recientemente), y en su comentario al mismo habla repetidamente de la relación entre Proclus y Denys: *hanc autem positionem (Proculi) corrigit Dionysius*.[19] Tomás apenas pensaba que Proclus perteneciera al período precristiano.

La DC presupone por toda su actitud una gran distancia, tanto espiritual como temporal, entre muchos de los movimientos y luchas de los tres primeros siglos de la era cristiana y su propia situación. El

modo completamente despreocupado en que se apropia y utiliza formas de pensamiento que un siglo antes todavía eran profundamente controvertidas, y cuyo rechazo o uso en aquellos días todavía tenía un carácter polémico y apologético real, temporalmente condicionado, significa que la mayoría de esas tormentas ya han pasado y que tales formas de pensamiento están en adelante a disposición del pensador cristiano sin ningún tipo de recriminación o molestia: los conceptos y modelos de la antigua gnosis, de los cultos mistéricos, del maniqueísmo y de la religión de Mitra; pero sobre todo el lenguaje y el ámbito del sentimiento de la *disciplina arcani* de la Iglesia primitiva y de la tradición secreta gnóstica, las imágenes del mundo mítico platónico y neoplatónico, la idea religioso-estética del eros cósmico (que Denys equipara expresamente con el ágape cristiano, tanto de Dios como de los hombres), el lenguaje teúrgico de Jámblico, el lenguaje cuasi-panteísta y emanacionista de Plotino y, por último, la ontología triádica de Proclus. Todo ello se utiliza con una despreocupación fácil y lúcida y una seguridad de tacto dogmática: bastan algunas correcciones de vez en cuando para evitar cualquier peligro. Lo que antes era una realidad histórica, temporalmente condicionada, se convierte para Denys en un medio para expresar un contenido teológico absolutamente universal. La dimensión de la historia y de la historia de la Iglesia no le interesa en absoluto; sólo lo eterno, sólo lo divino le concierne. Y cada forma de pensamiento de la que hace uso será, a su toque, liberada de su contexto histórico y exaltada a la eternidad.

Por poner un ejemplo: tomemos la *disciplina arcani* que acabamos de mencionar. Hace uso de ella no sólo en relación con los sacramentos de la Iglesia: allí, en efecto, se subraya mucho en la exclusión de los catecúmenos, los posesos y los penitentes antes de la plegaria eucarística. Pero también lo utiliza en relación con las doctrinas teológicas de la divinidad, de los santos ángeles, la Escritura, la Tradición y la vida cristiana: todo es esencialmente santo y, por tanto, esencialmente secreto, sólo puede ser malinterpretado, fundamental y necesariamente, por los profanos, los no iniciados, y saludado por ellos "con rugidos de risa".[20] ¿Qué lenguaje es adecuado para los misterios divinos en su conjunto? se pregunta Denys. Y su respuesta es que sólo puede ser un idioma en el que cada frase, de hecho cada parte de cada frase, sea apropiada para el carácter del contenido como misterio, sea de hecho la forma única del contenido único. La estructura teológica de la CD no es sólo una estructura exterior, sino

también interior: un lenguaje que nadie ha utilizado antes ni después, un lenguaje que no surge de una rara y afectada mulishness, sino de un compromiso interior con el carácter divino de Dios y todas sus revelaciones salvíficas. *La disciplina arcani* cristiana y el lenguaje mistérico helenístico sólo proporcionan una herramienta filológica y estética para esta creación única de forma teológica. Para ello Denys necesita tanto lo atemporal como lo que pertenece a todos los tiempos. La revelación de Cristo ha concluido, el cuenco divino se ha vaciado en el mundo. Sólo queda beber la bebida de la sabiduría,[21] aspirar el perfume divino que se derrama eternamente,[22] a través del velo sagrado de las revelaciones temporales, percibir en la contemplación extasiada los misterios eternos revelados a los iniciados.[23] Denys, que en aras de esta *theoria* se retira de toda polémica doctrinal, sólo puede sentirse constreñido allí donde las luchas doctrinales contemporáneas sobre la cristología -es el período del neocalcedonianismo- le imponen precisamente a él, irénico discernidor del todo en todas las formulaciones parciales, una reserva, una manera de pensar y de hablar que deja indecisas tales cuestiones.[24] En un pensador tan profundamente creyente, que además sostiene que toda su sabiduría procede de la Sagrada Escritura, la consciente atemporalidad de esta teología dionisíaca podría parecer un problema, aunque en realidad se trata de un modo de proceder conscientemente querido: precisamente no seguir con el pensamiento la historia bíblica de la salvación, sino contemplar desde el punto de vista de *la theoria* atemporal la efusión esencialmente atemporal (y sólo últimamente temporal) del Dios eternamente bueno, o mejor dicho, como Denys no se cansa de decir, celebrarla. La actualización de los misterios divinos, tal como en la celebración eclesiástica asumen formas supratemporales, es lo que entendemos por liturgia: toda la teología del Areopagita es para él un único acto litúrgico sagrado. En la medida en que la liturgia es un acto humano, eclesial, que, como respuesta de alabanza y acción de gracias, pretende hacerse eco de la forma de la revelación divina, las categorías de la estética y del arte desempeñarán en ella un papel decisivo, y difícilmente ha habido una teología tan profundamente informada por categorías estéticas como la teología litúrgica del Areopagita.

2. LA ESTRUCTURA DE LA OBRA

Si el pensamiento griego desde Platón hasta Plotino tiene una estructura esencialmente estética y religiosa -pues el cosmos se experimenta como representación y manifestación de la oculta belleza trascendente de Dios-, entonces no es ningún sacrilegio, sino más bien una realización, si la teología cristiana, siguiendo a Filón, primero en Alejandría y Capadocia, luego en el Egipto de Synesius y Nonnus, después en la himnodia latina desde la época de Hilario y Ambrosio, Juvencus, Ausonius, Prudentius y Sedulius, y con los griegos desde la época del Nazianzene, y en las grandes formas de las liturgias griegas-si en todas estas manifestaciones, la teología cristiana se apropia de este esquema estético y metafísico. Pero en todo esto, nada se aproxima en poder y voluntad de expresión a la composición teológica del Areopagita. Para captar su intención en toda su plenitud, hay que seguir los numerosos indicios sobre la estructura completa, tanto si las partes que no poseemos se han perdido, como si tal vez nunca se escribieron, o sólo se esbozaron. No sirve de nada tomar estas referencias, como suele hacerse hoy en día, como un mero recurso literario para aumentar la mistificación. Hay razones muy elocuentes para creer que al menos tres de estas obras desaparecidas existieron realmente: no sólo las referencias repetidas, no sólo la asignación de un lugar adecuadamente descrito y bastante indispensable en la obra completa, sino sobre todo el mismo tipo de recapitulación sumaria e indicación de contenido, y al mismo tiempo la evocación gráfica de otras obras en una frase o dos en una u otra de las obras supervivientes, como por ejemplo la *Jerarquía Celestial* se resume a grandes rasgos tanto en los Nombres *Divinos*[25] como en la *Jerarquía Eclesiástica*.[26] Así pues, Roques[27] e Ivanka[28] han vuelto a dar peso, con razón, a las declaraciones del autor sobre el plan general de sus obras, apartándose así más que a regañadientes de los menosprecios habituales.

Si se cuentan las diez cartas auténticas como una sola obra (lo que en el fondo no son) y la *Teología mística* también como una sola obra (aunque podría considerarse como una "carta a Timoteo", pues incluso las obras más largas tienen forma de cartas abiertas de este tipo), entonces el autor menciona once obras propias, así como una obra teológica y otra hímnica de su maestro Hieroteo. Los *Nombres Divinos* presupone la existencia de cinco obras: *Esbozos Teológicos, Sobre las*

Propiedades y Órdenes de los Ángeles, Sobre el Alma, Sobre el Juicio Justo y Divino, y sobre la *Teología Simbólica*. La *Teología Mística* se refiere a *los Nombres Divinos*, a los *Esbozos* y a la *Teología Simbólica*; la *Jerarquía Celeste* se refiere igualmente a la *Teología Simbólica* y a una obra *Sobre los Himnos Divinos*; la *Jerarquía Eclesiástica* se refiere a la *Jerarquía Celeste* y a una obra *Sobre los Objetos de la Percepción Espiritual y Sensible*; la Epístola 9 se refiere una vez más a la *Teología Simbólica*. Estas referencias son lógicas y nos permiten deducir el orden de aparición de las obras supervivientes, con la excepción de un único punto oscuro: los *Nombres Divinos* presupone un tratado sobre los ángeles, pero no está claro cómo este tratado puede ser el mismo que el tratado que tenemos ahora, ya que éste presupone inequívocamente los *Nombres Divinos*. Ambos escritos podrían haber aparecido al mismo tiempo, o tal vez hubo una forma anterior de la *Jerarquía Celestial*, y también hay que tener en cuenta que las fechas de publicación no tendrían la misma precisión entonces que ahora. Otras "contradicciones" a las que a veces se hace referencia simplemente no existen[29]. De las seis obras mencionadas que no han sobrevivido, podemos formarnos una idea clara de al menos tres que ocupan igualmente un lugar indispensable en el conjunto: los *Esquemas Teológicos*, claramente la primera obra básica que define la estructura del conjunto, el *Juicio Divino*, cuyo contenido puede deducirse claramente, y la *Teología Simbólica*, a la que se hace referencia con tanto énfasis y tanto detalle como si fuera la obra decisiva de todo el sistema: está lógicamente vinculada a los *Nombres* Divinos[30] , de los que es la contrapartida indispensable. Quizá sea menos importante reconstruir el contenido de las obras perdidas, pues Denys tiene la característica ya mencionada de recapitular continuamente lo que ha dicho y recordarnos el carácter omnicomprensivo de su visión. Más bien, debemos captar el significado de las obras dentro de la gran estructura de todo el *Corpus*, algo que es bastante posible con un escritor tan sistemático y que también es esclarecedor, independientemente de cuántas de las obras ahora perdidas hayan existido alguna vez (pues todas subsistieron en la mente del autor, y probablemente también en esbozo).

En primer lugar, me referiré a las dos obras de su maestro: los *Elementos de teología* y *los Himnos de amor*, ambos generalmente relegados al terreno de la fábula, porque no recuerdan a nadie más que a Denys, cuyo estilo es inconfundible. Pero las citas de ambas obras (DN II. 10; IV. 15-17) demuestran todo lo contrario. La doctrina

del Logos en II. 10 contradice decisivamente la doctrina de la Trinidad del Areopagita, tanto en su contenido como en su formulación fuertemente estoica, pues Denys niega terminantemente cualquier distinción entre las funciones y esferas de las tres Personas divinas en este mundo. También hay contradicción en la enseñanza sobre el amor en IV. 15-17, que está mucho más cerca de Proclus que el relato más cauto que Denys da en los himnos. Cuando Denys explica su relación con su maestro y las razones por las que se ha atrevido, a pesar de la existencia de los *Elementos de Teología*, a poner él mismo la pluma sobre el papel, surge una relación humanamente muy creíble: Hierotheus tenía el don de "reunir muchas cosas en definiciones exhaustivas en una sola frase" para sus discípulos; también había encomendado a su alumno favorito la "tarea" de exponer sus "apretados resúmenes" (*synelixeis synoptikas*) de forma más exhaustiva a sus condiscípulos. Hierotheus es el genio superior, su obra "es como una especie de segunda escritura sagrada que se revela inmediatamente a los que están divinamente inspirados", su "visión, atestiguada por él mismo, de las revelaciones espirituales" y su "manera sinóptica de enseñar" presuponen un poder espiritual que está (*presbytike*) más cerca de Dios.[31] Denys interpreta, pues, y de hecho tiene mucho cuidado de no tocar lo que su maestro había dejado perfectamente claro en las Escrituras y de limitarse a desarrollar las afirmaciones "sinópticas" de su maestro. Sólo la imperiosa tarea misionera implícita en la verdad cristiana le ha permitido superar su "excesiva reverencia" y convertirse en escritor.[32]

Su primera obra que establece el marco del conjunto son los *Esquemas teológicos*.[33] Su contenido es la incognoscibilidad del Dios trino (DN 1.5), la "discusión detallada" de sus "nombres compartidos" (que son básicamente idénticos a los tratados en DN). Más allá de eso, trata del uso de las 'designaciones diferenciadas' para las personas individuales en Dios mismo y en su Encarnación (algo brevemente mencionado al principio de DN como no perteneciente a su tema y luego excluido: DN II.3; en II.4 hay de nuevo una referencia a la primera obra). En II.7 se distingue un doble método teológico en los *Bosquejos*, que corresponde al doble modo de comunicación en la Sagrada Escritura, tanto en el lenguaje llano como en las figuras ocultas pero sugestivas: por una parte, una contemplación pacífica de los misterios presentados a la vista del hombre y, por otra, un ser atrapado en los misterios presentados, más allá de cualquier conocimiento activo, en unión mística. Según XI.5, los *Esquemas*

trataban de los nombres bíblicos de Jesús, que indican sus "dones sobrenaturales", como cuando se dice de él que es nuestra "Paz" (hay que pensar aquí en el frecuente tratamiento que hacen los Padres de los nombres de Jesús, como Pastor, Puerta, Resurrección, Luz del mundo, algo que lamentablemente falta en el *Corpus* conservado), nombres que hay que distinguir claramente de los nombres divinos filosóficos tratados en DN. El MTh III ordena *los Esquemas,* los *Nombres divinos* y la *Teología simbólica* en un orden lógico, según el cual los *Esquemas* trataban de la unidad de Dios (*De Deo uno*), su triplicidad dentro de la unidad permanente (*De Deo trino*), la Encarnación de Jesús (*De Deo incarnato*), "y otros asuntos extraídos de la Escritura que se celebran en los fundamentos de la teología".

A *los Esbozos* sigue (MTh III) una de las obras supervivientes, *De los nombres divinos*, cuyo punto central es la teología de la creación como comunicación de Dios (*Deo creante*), expresada platónicamente como la teología del Dios que permite a la creación participar de sí misma, que procede a la multiplicidad.

Ahora bien, esto sólo puede expresarse adecuadamente si se presupone en todas partes la relación entre lo comunicable y lo incomunicable en Dios. El "hacerse mundo" de Dios sólo puede describirse si se entiende que el inmutable, exaltado y trascendente sobre todo, es el que, en diferentes grados de intensidad, da a los ámbitos de la creación una participación en sí mismo, salvaguardando al mismo tiempo el orden inmanente de todas las cosas.

En relación con esto, el libro complementario de la *Teología* Simbólica está muy claramente definido: 'En el libro sobre los *Nombres Divinos* (hemos discutido) cómo Dios es llamado bueno, existente, vida y sabiduría y poder, y los otros nombres espirituales de Dios. En la *Teología Simbólica*, por el contrario, (hemos discutido) el significado de los nombres cuya aplicación se cambia de las cosas sensibles a lo divino; cuáles son las formas divinas, cuáles las figuras divinas y las partes y los órganos del cuerpo, cuáles los lugares divinos y los mundos divinos, cuáles las pasiones, cuáles las penas y las iras, cuáles las borracheras y las intoxicaciones, cuáles los juramentos y las maldiciones, cuáles el sueño y los despertares y los demás símiles pertenecientes a la representación simbólica de Dios, sancionada en los oráculos divinos.[34] La Carta 9 a Tito responde exactamente a esta descripción, pues se dirige a su pregunta de en qué sentido podemos hablar de la "Casa de la Sabiduría", de su "cuenco mezclador", de su "comida" y de su "bebida". Después de su explicación Denys concluye

con estas palabras: 'Por lo demás, enviamos nuestro libro completo, la *Teología Simbólica*, en el que encontraréis explicaciones de las demás expresiones que designan a la Sabiduría: casa, siete columnas, alimento sólido dividido en ofrendas y panes; todo lo que concierne a la mezcla del vino, la embriaguez e intoxicación divinas, y otros símiles que acabamos de explicar: lo cual se desarrolla allí más adelante'.[35] Del mismo modo, DN 1.8 nos dice que, en contraste con los nombres divinos inteligibles tratados en DN, son los nombres sensibles que la Escritura atribuye a Dios los que se van a tratar en la *Teología Simbólica*: formas y figuras humanas, fuego o electrón, ojos, orejas, pelo, cara, manos, alas, brazos, espalda, pies. También se tratan las coronas, los asientos, los vasos, las copas y otros objetos místicos que expresan algo de Dios.[36] También se explica el significado de la luz y el sol (DN IV.4-5), que Denys celebra entre los nombres inteligibles. La distinción no es muy exacta. Cuando (DN IX. 5) trata del nombre divino del "otro", introduce las dimensiones espaciales de "anchura, longitud y profundidad" y las interpreta como la procesión de Dios, su poder ilimitado y su secreto incomprensible: "Pero para que en esta exposición de las diversas formas no confundamos inconscientemente los nombres divinos inmateriales con los extraídos de los símbolos sensibles, estos últimos serán tratados en la *Teología simbólica*".[37] CH XV.6 hace referencia al tratamiento teológico de los cuatro elementos en la *Teología Simbólica*, y en diferentes lugares de las dos *Jerarquías* se elabora una interpretación del fuego, el viento y el agua, aplicada a Dios.

Se menciona, más incidentalmente, en EH 1.2 un libro, *Sobre los objetos de la percepción espiritual y sensible*, que debía constituir, por una parte, el vínculo crucial entre *los Nombres Divinos* y la *Teología Simbólica* y, por otra, entre la *Jerarquía Celeste* y la *Jerarquía Eclesiástica*, además de ocuparse del objeto central de toda "estética".

Además, CH VII.4 menciona una vez un tratado sobre los *Himnos Divinos*, en el que los cantos de los ángeles mencionados en las Sagradas Escrituras, como el *trisagion* en Isaías, las llamadas de los ángeles en Ezequiel (3.12), y los himnos atronadores del Apocalipsis, se hicieron rendir su significado: algo de importancia decisiva para Denys, porque toda la teología es para él una gloriosa celebración de los misterios divinos y por lo tanto tiene su arquetipo y patrón en los cantos litúrgicos del cielo, como declara DN 1.3: 'Sometiéndonos al yugo impuesto por la Tearquía, que gobierna todas las órdenes sagradas de los coros más allá de los cielos, deseamos unirnos para

honrar el misterio secreto de la Tearquía, que está más allá del intelecto y del ser, y, abandonando todo intento de penetrar en el misterio, en el silencio de la humildad adorar lo inefable en actos de reverencia espiritual. Alcanzando los rayos que nos iluminan en los oráculos sagrados (Sagradas Escrituras), recibimos de ellos la luz que nos conduce a los himnos de la Tearquía, e iluminados por ellos (las Sagradas Escrituras) de un modo sobrenatural y siguiendo el modelo de la himnología sagrada, estamos capacitados para contemplar las luces que nos son dadas a través de ellas (las Escrituras) según nuestra capacidad por la Tearquía, y para himnificar la fuente generosa de toda manifestación sagrada de luz, tal como nos es transmitida en los oráculos sagrados.[38] El "hímnico" es, pues, para Denys, una metodología del pensamiento y de la palabra teológica.

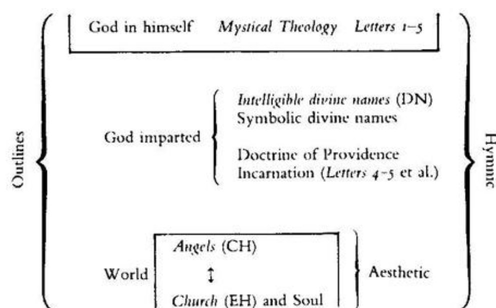
También se menciona sólo de pasada un libro, *Sobre el alma*, cuyo contenido, manifestado a grandes rasgos en DN IV.2, habría tenido en un contexto plotiniano su lugar apropiado después del tratado de Dios y sus procesiones, y del Nous (es decir, las inteligencias, los ángeles), pero que en la CD permanece en la sombra. Es cierto que Denys evita hablar a la manera plotiniana de un alma-mundo, se limita a oponer "la naturaleza en su conjunto" al alma individual (DN V.7). Esta es, en efecto, una de las desviaciones más llamativas de la cosmovisión platónica, una desviación que ni siquiera Agustín se atrevió a llevar a cabo con total decisión, aunque la personalidad individual recibe con él un énfasis mucho mayor que con Denys. Pero, por eso mismo, el lugar metafísico que este último podría haber concedido al alma en su cosmos resulta un tanto opaco. Pues el alma es para él, de un modo mucho más claro que para Orígenes, Gregorio de Nisa o Agustín, un espíritu ligado al cuerpo con modos de percepción condicionados por el cuerpo, que aparece por tanto en una jerarquía "simbólica", ordenada eclesial y socialmente. Pero para Denys los órdenes individual y social (*taxis*) son inseparables, como se verá. A *Peri psyches* sólo se le puede concebir sistemáticamente como el complemento individual de la *Jerarquía eclesiástica* social, aunque esta relación no parece haber sido plenamente pensada por Denys; sobre todo teniendo en cuenta que no ofrece ninguna explicación definitiva de la relación de la *Teología mística*, como acontecimiento personal supremo, con la jerarquía eclesiástica (que aparece más claramente como estructura social que como "Esposa de Cristo" y portadora de la vida mística). Esto es algo que tendrá consecuencias para la historia de la mística occidental.

Ocurre lo contrario con la última de las obras perdidas, el *Sobre el juicio justo y divino*, cuyo lugar en el sistema se manifiesta inmediatamente si se considera que *krisis* está inseparablemente ligada en la teología alejandrina-evagrina al concepto de providencia (*pronoia*), y que, por consiguiente, todo se concibe en términos de este doble concepto, *krisis-pronoia*, desde la distribución creadora de los destinos de los seres y las esencias, pasando por la preservación de los seres dentro de sus propios límites y naturalezas específicas, hasta el reparto de recompensas "dignas" y castigos "dignos". Se verá hasta qué punto este concepto es indispensable para Denys, que aquí perfecciona y trasciende la *krisis* origenista en la creación del cosmos, ya que rechaza la idea de que se base en una caída precósmica debida al pecado, y hace coincidir la justicia de Dios con su elección concebida como asignación a cada ser de una existencia particular y limitada. La ocasión de este trabajo fue la "objeción sofística que acusa a Dios de injusticia y falsedad y que debe ser vigorosamente rechazada como palabrería necia y vacía".[39] Por lo tanto, DN VIII enumera expresamente el poder, la justicia, la salvación y la redención como nombres divinos, de lo que se deduce que "todos aquellos que impugnan la justicia divina juzgan ellos mismos, sin darse cuenta, su propia injusticia abierta".[40] Para Denys, al igual que para Agustín, el mal y el pecado no pueden alterar la ordenación divina del cosmos hacia la salvación; como mucho contribuyen a su más clara revelación. Si la *tyrannis* platónica es para Denys la imagen esencial del "orden" pervertido y demoníaco del pecado, el poder y la justicia divinos se caracterizan, por el contrario, por su completa libertad.[41] Qué locura y arrogancia, entonces, cuando Demófilo se le mete en la cabeza "vengar a Dios".[42] Así que el tratado se convierte en una justificación de los caminos de Dios, una teodicea.

Es significativo que no se mencione ningún tratado sobre la Encarnación, aunque Denys compuso dos espléndidas cartas (4 y 5) sobre el *Mysterium* Christi como desvelamiento velado del Dios incognoscible y habló a menudo de Cristo como Dios aparecido. Puede deberse, por una parte, a las controversias cristológicas: si se quería hablar sistemáticamente no había posibilidad de adoptar una posición irénica. Por otra parte puede deberse, como veremos, a la dificultad que plantea el propio diseño del cosmos dionisíaco. En el relato sistemático de Roques, la cristología aparece como una especie de apéndice.

Si organizamos la obra total, que existía al menos en esbozo, según

sus aspectos esenciales y con títulos abreviados (con las obras supervivientes *subrayadas*), obtenemos el siguiente cuadro:



El esquema es inadecuado por muchas razones. Por una parte, no permite poner de manifiesto que la impartición de Dios no es un ámbito propio entre Dios y el mundo, sino ese movimiento de Dios en la creación y la gracia que, por una parte, en cuanto a lo impartido coincide con Dios mismo, y por otra (en cuanto a su meta) con el mundo. Los nombres divinos simbólicos (y de hecho los nombres inteligibles) son idénticos, en cuanto al contenido, con la estructura material y espiritual del cosmos. La doctrina de la providencia se discierne en parte en la rectitud inmanente y ontológica de las cosas, y en parte a partir de las Sagradas Escrituras, igualmente "mundanas". La Encarnación cumple esto, pues es en unidad tanto el Dios incognoscible como también el Dios dado a conocer como hombre. CH y EH no son entonces una ontología inmanente de la criatura (una doctrina del cosmos), sino -porque es una cuestión de teología- una doctrina de la estructura del mundo concebida como teniendo a Dios completa y totalmente como su meta, de hecho incluso como su objeto formal; y a este respecto se puede observar que para Denys ninguna otra ontología de la criatura podría de hecho ser considerada seriamente. Por lo tanto, entre el contenido de la "estética" (*Sobre los objetos de la percepción sensible y espiritual*) y el de los dos tratados sobre los "nombres divinos" no puede haber una distinción tajante, como tampoco puede haberla entre la doctrina de la providencia y las jerarquías. El "hímnico", sin embargo, entra en contacto con la doctrina de los ángeles, en cuanto al contenido, porque en el cielo la alabanza a Dios aparece arquetípicamente perfeccionada y, como concepto, puede servir como ideal del himno de toda la criatura, especialmente de la Iglesia y dentro de ella del individuo, y por tanto puede servir también como método teológico.

Así que, finalmente, según Denys, todo está en todo de acuerdo con

el gran movimiento fluyente del ser mismo como procesión y retorno, *proodos* y *epistrophe,* de modo que lo importante en última instancia es confiar en uno mismo a la dirección de este flujo, reconociendo en la procesión la fuente, y en el retorno la meta.

3. ESTÉTICA Y LITURGIOLOGÍA

Pero, ¿cuál es el significado de este movimiento? Es la manifestación de lo inmanifestado. La manifestación es la expresión estética de la comunicación y la palabra. Manifestación concebida en sentido griego, no indio, como hacerse visible en la realidad, no como *maya*, mera ilusión aparente, sino siempre como manifestación (real) de lo inmanifestado, del Dios cada vez más grande y cada vez más oculto que nunca puede transformarse en apariencia simplemente comprensible. Como *manifestación* de lo inmanifestado, el movimiento es procesión, *proodos*, y como manifestación de lo *inmanifestado* al que toda manifestación remite (y que revela al tiempo que oculta), es retorno, *epistrophe*. En efecto, toda manifestación, incluso dentro de este mundo, es tal manifestación de lo inmanifestado: si el esplendor exterior de lo bello y del orden no fuera el esplendor de una profundidad misteriosa -del ser, más aún de la vida, más aún del espíritu-, entonces no sería lo bello y no suscitaría reverencia ante el "sagrado misterio manifestado". Pero en el mundo hay una proporción adecuada a la criatura entre la manifestación y lo que (inmanifestadamente) se manifiesta, aunque haya una trascendencia gradualmente creciente de la relación comprensible. Esta proporción (entre el espíritu y lo que es perceptible al sentido), que es el centro real de lo estético, es, sin ser simplemente rota, infinitamente trascendida y, por así decirlo, estirada, cuando se trata de la relación entre Dios y el mundo. Si, por una parte, cualquier manifestación se da a conocer como la manifestación del Uno-y-Sólo no meramente contingentemente (como ocurre a menudo con los miembros de una clase) sino más bien por necesidad, entonces este Uno es verdaderamente visible, anunciado en todas partes, en el todo que es su manifestación, pero sólo como el Uno eternamente Uno y, por tanto, eternamente misterioso, oculto, que nunca puede ser plenamente comprendido en ninguna de sus manifestaciones; y por eso la admiración maravillada de su belleza -como manifestación, como relación entre manifestación y no manifestación- se fundamenta en la adoración de lo que no se manifiesta. Cuanto más profundamente experimenta nuestro asombro al Dios inmanifestado, y no lo conoce sin más (*ou motion mathon alia pathon ta theia*, DN II.9), tanto más se trasciende la relación estética, tanto más es posible discernir en la manifestación *lo que* es realmente manifiesto, tanto más

emerge la verdad de lo estético. Esta relación entre negación y afirmación fue establecida por Platón y determinó la mística de Plotino y Proclus, así como la de Gregorio de Nisa y Agustín; pero sólo con Denys recibió su contrapartida equilibradora: en que el tremendo movimiento ascendente de la negación, que a menudo se eleva a un tono de puro frenesí,[43] que establece lo apofático (rechazo de los nombres) sobre lo catafático (afirmación de los nombres), se enciende sólo -y cada vez más brillantemente- por el movimiento descendente de Dios cuando se imparte a sí mismo en manifestaciones. La actitud adecuada ante estas manifestaciones de Dios (esto es quizá lo más característico de Denys) no es ni el desdén ni la aversión, porque tal comportamiento tendría necesariamente su efecto en la relación con el Dios que se automanifiesta. Pues cualquier "enredo" en la propia manifestación equivoca su lenguaje esencial, que sólo declara la verdad de lo Uno y lo Bueno y lo Bello; y sólo esto es esencialmente esotérico e imparte a todas sus manifestaciones algo de este carácter esotérico. Si nadie ha subrayado con tanta fuerza como Denys la trascendencia de Dios, tampoco nadie ha defendido con tanta decisión el carácter dado de los límites esenciales y la ordenación jerárquica de la creación (porque nadie ha reflexionado ni aplicado con tanta coherencia las consecuencias de este apofatismo). En consecuencia, Tomás de Aquino no tuvo necesidad de extraer su concepción del *ordo* directamente de Aristóteles, porque aquí ya estaba pensada para él. *La taxis* objetiva y jerárquica (¡ya nos acercamos al orden mundial bizantino y carolingio!) es la forma de la automanifestación de Dios; la Iglesia es el corazón del mundo y la representación terrenal de la corte celestial; y cualquier huida del mundo es impensable, incluso para el misticismo más exaltado. Y si la manifestación terrenal, la Iglesia actual, es defectuosa, entonces esto nunca se convierte para Denys (como lo fue para Agustín) en una oportunidad para distinguir entre la manifestación carnal de la institución y el núcleo espiritual del "pueblo peregrino de Dios". Más bien, lo espiritual reside definitivamente en la forma de manifestación, en la jerarquía y el sacramento; lo que es y lo que debe ser, lo "físico" y lo "moral", deben, de acuerdo con la voluntad de Dios (que es decisiva para la teología), simplemente coincidir, en prueba de lo cual las órdenes de los ángeles se establecen para siempre sobre la Iglesia, que debe verse a sí misma como su traducción terrenal. Por tanto, la alabanza de Dios de los místicos no es otra cosa que la expresión y el desarrollo de la alabanza de la Iglesia, y de este modo es también liturgia. La forma de las

palabras de este himno es un maravillarse, elevándose a la adoración, ante la belleza que aparece en toda manifestación de lo inmanifestado, y que es, por tanto, la sacralidad de todo lo aparentemente profano. Todo se sitúa en el movimiento circular entre la procesión y el retorno, lo catafático y lo apofático, nada puede encontrar su plenitud si no es entrando en este movimiento. Ninguna explicación puede ayudar a quien no ve la belleza; ninguna "prueba de la existencia de Dios" puede ayudar a quien no ve *lo que* se manifiesta en el mundo; ninguna apologética puede servir de algo a quien no le resulta evidente la verdad que irradia del centro de la teología[44]. Y no es que el teólogo deba realizar algo bueno mirando inquieto de un lado a otro entre las necesidades de su época y la verdad divina aparentemente tan poco contemporánea en la Iglesia; Pero "al igual que en los cuadros terrenales, si el pintor mira constantemente la forma arquetípica, sin distraerse con ningún objeto visible, ni dividirse en absoluto en sí mismo, entonces lo que se va a representar está (si se puede hablar así) duplicado, y puede mostrar la verdad en su semejanza, el arquetipo en la imagen, y cada uno está en el otro, permaneciendo diferentes sólo las sustancias. Así también, para los amantes de la belleza (divina), cuya imagen inscriben en sus mentes, la contemplación constante e intencionada de la belleza fragante y secreta se ve recompensada por esa manifestación (*indalma*)[45] que es infalible y sumamente divina".[46] Por "artistas divinos", Denys se refiere, por supuesto, a los santos, que miran sólo a Dios con mirada invariable y, reflejándolo, están "poco preocupados por atraer la atención de los hombres" o, de hecho, por mostrar la semejanza públicamente en absoluto (como también la Iglesia vela sus sacramentos). Pero lo que se ha dicho vale igualmente para el teólogo que, según esta visión del mundo, sólo puede serlo si está implicado en el asunto de los santos. Sólo quien puede mostrar la verdad en su conjunto está fuera de toda refutación: ésta es la enseñanza de la Sexta Carta. Pero la verdad es a la vez única y misteriosa (*kryphios*), por lo que al refutar algo con fines polémicos no se demuestra con ello la verdad de la alternativa. Pues si se demuestra que algo no es rojo, no se deduce por ello que sea blanco.[47] Pero si alguien se apasiona por una falta parcial de orden, demuestra por ese hecho que no posee la calma del orden y, por tanto, no puede revelarla.[48]

Puesto que el objeto sólo puede ser captado por un movimiento -un movimiento circular-, es correcto hablar de la "implicación" mutua de los métodos (Roques).[49] El método místico no es para Denys en

absoluto una renuncia al método estético, y en eso también está muy lejos de la "conversión" de Platón del arte a la filosofía. En efecto, Denys puede ser considerado como el más estético de todos los teólogos cristianos, porque la trascendencia estética que conocemos en este mundo (de lo sensible como manifestación a lo espiritual como lo manifestado) proporciona el esquema formal para comprender la trascendencia teológica o mística (del mundo a Dios). Porque así como, cuando nos formamos una idea del alma, le damos una semejanza corporal, y rodeamos de partes corporales lo que no tiene partes, así interpretamos estas partes corporales de un modo diferente, adecuado a lo que no tiene partes: así la cabeza significa la mente, el cuello la opinión (que está entre lo racional y lo irracional), el pecho la parte pasional (*thumos*), el vientre la parte deseante (*epithumia*), y los huesos y los pies la naturaleza -usando así los nombres de las partes como símbolos de las potencias del alma. Mucho más, pues, en el caso de aquel que es trascendente sobre todo, es necesario purificar totalmente (*ana-kathairesthai*, elevar a un entendimiento más puro) las formas y figuras de toda alteridad para que expresen (*anaptyxis*, desplegar) lo que es santo, adecuado a Dios y místico.[50] Pero este "mucho más" ascendente no puede desarrollarse hasta el punto de abandonar por completo la relación entre la forma y lo que expresa, porque vista desde arriba la relación de semejanza y belleza entre el espíritu y lo sensible dentro de este mundo es en sí misma un reflejo de la relación entre Dios y el mundo (la *analogia entis*). Pero no se olvida ni por un momento la singularidad de esta analogía, su irreversibilidad: las cosas son a la vez semejantes a Dios y no semejantes a él[51] , pero Dios no es semejante a las cosas[52] . Ya hay un indicio de esto expresado en el hecho de que Dios está en todas las cosas en su inmanencia y, sin embargo, en sí mismo es independiente, trascendente sobre ellas, y por eso incluso su inmanencia no es comparable con ninguna otra[53]. Si entonces el concepto de imagen (*eikōn*), en todas sus formas (como *theāma*, objeto de contemplación, drama, o, usando el lenguaje de los misterios, como *agalma*, ídolo sagrado o imagen de los dioses), se aplica a la manifestación, a través de la cual, para aquellos que pueden ver, "la bendita belleza del arquetipo resplandece (*apostilbo*) claramente",[54] entonces sólo es necesaria esta matización, que entre la manifestación y lo manifestado no hay ningún tipo de vínculo de necesidad natural, y que incluso allí donde lo divino es imaginado, cuanto más sensible es la representación, más es una concesión a la debilidad humana,[55] y así

cuanto más revela más oculta.[56] En efecto, las imágenes pueden ser interpretadas de diferentes maneras, quedándose el pueblo llano frente a los símbolos, mientras que los sacerdotes y los contemplativos penetran más profundamente en su significado espiritual;[57] pero una mirada más penetrante (*optikōteros*) podría discernir en las mismas imágenes algo todavía más profundo y revelador.[58] El mismo conocimiento de Dios exige tanto una penetración más profunda *en* la imagen como también una trascendencia más sublime *más allá de* ella, y ambas no están separadas la una de la otra, sino que están tanto más plenamente integradas cuanto más perfectamente se alcanzan. Pues si es cierto que Dios sale de sí mismo "extáticamente "[59] -porque todas las cosas son realmente, y no serían si Dios no estuviera en ellas todo en todo[60]-, también es igualmente cierto, e incluso más cierto, que no necesita salir de sí mismo para conocer el mundo,[61] pues lo conoce en sí mismo de manera arquetípica, lo que equivale a decir de nuevo que Dios no *pone* simplemente -como *causa efficiens creadora*- una "segunda cosa" junto a sí mismo, sino que el misterio de la creación, por su intimidad, no puede prescindir de la categoría de la participación; que Dios, como el sol, imparte el ser a través de su ser y está presente en todo ser, de modo que ahora ningún ser o forma puede ser -o puede ser- excluido de aquellos que pueden ayudarnos a encontrarlo.[62] Aquí ya queda claro que, así como en Dios el reposo en sí y el salir de sí se mantienen unidos, así también con la criatura: su movimiento hacia Dios en el éxtasis, movimiento que refleja el movimiento de Dios y le responde, se mantiene unido a su naturaleza como establecida y completa en sí misma:[63] el entendimiento creatural en su movimiento hacia la unidad absoluta es ya unificador en sí mismo (*gnōsis* como *henotik*ē, unificador, del conocedor y lo conocido). Sólo que aquí Denys no hablaría de "síntesis", sino de participación (ciertamente activa) en el poder unificador y reconciliador de Dios, que como paz pura aquieta la "guerra inmanente" (*emphylios polemos*) de las cosas limitadas y opuestas, sin robarles su propio ser[64].

La teología se agota en el acto de adoración maravillada ante la belleza inescrutable en toda manifestación. Es conocimiento, *gnosis*, pero conocimiento que responde al misterio de la belleza de un modo bello, es decir, de un modo adecuado, apto, equilibrado (*symmetrōs, en symmetriā*).[65] Mientras que para Gregorio de Nisa *el eros* desborda todos los límites al precipitarse tras el Dios siempre más grande, con Denys el mismo *eros* se contiene en su afán de infinitud dentro de dos límites: lo posible (*hōs ephikton*)[66] y lo permitido (*themiton*, en sentido

estricto: lo que puede alcanzarse sin sacrilegio).[67] El pensamiento y el discurso teológicos encuentran aquí en medida el óptimo. La audacia del pensamiento no es en absoluto decisiva, pues puede menoscabar el temor y la reserva,[68] la moderación,[69] y la santa reverencia[70] que exige el objeto de su pensamiento. Dos cosas trastornan esta medida: el amor al mal, que hace que el ojo del alma aprehenda los rayos divinos entrecerrando los ojos y con miopía, y la presunción, que "sobrepasa los límites que sabiamente se han fijado a la visión y pretende que puede por sí misma contemplar inmediatamente la luz". Si el que mira se ciega, la culpa no es de la luz, que se da a sí misma en una generosidad inocente de envidia, sino del que mira, que no ha guardado la relación adecuada que se le ha establecido[71]. La luz divina eleva a la contemplación de sí misma y al contacto con ella a todos aquellos "que la desean ávidamente de un modo permitido, adecuado a cosas tan sagradas, y no presumen insolentemente de algo más excelso que la manifestación divina así armoniosamente ofrecida, ni por debilidad de lo que es peor se deslizan hacia abajo".[72] Esta metódica *harmonia* es una *analogia*,[73] una relación adecuada, una proporción entre la revelación y la capacidad de recibirla, establecida por quien se revela en relación con la naturaleza y comprensión particulares del sujeto. La Providencia misma, tanto en cuanto creadora como en cuanto comunicadora de la salvación a la criatura, es análoga[74] , en cuanto garantiza a cada ser una "dignidad" (*axia*) primordial para recibir a Dios de acuerdo con su rango e imparte su autoexpresión divina de acuerdo con esta "dignidad "[75] . Pero como este momento ético sólo se incluye como consecuencia, sería un error traducir *kat' axian* como "según el mérito".[77] El reparto de la gracia divina no es una cuestión de recompensa, sino de simetría y armonía entre el dador y el receptor, por lo que el ser y la naturaleza del receptor siempre están ya fundamentados en la gracia asignada, y Dios corona en primer lugar su propio don, mientras que el comportamiento humano correcto (simétrico) se incorpora a esta armonía divinamente establecida en segundo lugar y como respuesta al don de Dios. Este uso patrístico de *axiotēs* y *meritum* se da, por lo demás, casi sólo en fórmulas litúrgicas e hímnicas, como el discurso a María: *tu quae meruisti portare* (tú a quien Dios hizo digna de parir). Puesto que la gracia es participación en el Dios infinito y puesto que la asimilación del hombre a la medida adecuada establecida por Dios es igualmente una cuestión de aproximación infinita, hay, incluso en la teología dionisíaca de la adecuación, espacio para un esfuerzo sin fin.

Si el modo de la teología es la "santa medida", su sonido es la "santa celebración". Porque Dios está en todas las cosas y sobre todas las cosas, ser y conocer sólo puede ser una fiesta y una "danza "[79] , una "celebración" continua de la gloria que se comunica y domina en todas las cosas y sobre todas las cosas, un "himno", un "canto de alabanza", que tiene sus propias leyes que deben seguirse en todo, desde su concepción básica, la elección del punto de vista, hasta la más mínima forma de expresión. Se incluye y adapta todo lo que la antigüedad tenía a su disposición en cuanto a formas sagradas. El estilo avanza tan conscientemente cargado, revestido de tantos ropajes sagrados, que hace imposible cualquier prisa y nos obliga no sólo a seguirle en su tren de pensamiento, sino también a unirnos a él en su ánimo de celebración. En ninguna parte encontramos el talante lírico-subjetivo, como en Agustín, pero tampoco el declive hacia la sequedad teórica, excepto en el tratado sobre el mal y la maldad, a menudo notado (porque claramente depende de Proclus) y muy despreciado. El estilo", dice Stiglmair, "se vuelve ahora muy sobrio y seco y pierde la intensidad exuberante y se mueve en fórmulas cortas y dialécticas":[80] ciertamente, pues ¿debería uno "celebrar" el mal y la maldad? ¿Se puede hacer otra cosa en una teología así que hablar de ello sin ton ni son? Pero cuando se trata de Dios y de lo divino, la palabra *hymnein* casi sustituye a la palabra "decir";[81] pues de lo que se trata es de que "el misterio divino sea honrado por el conocimiento espiritual e invisible y se mantenga libre de cualquier contacto o contaminación con lo profano".[82] Así pues, se trata siempre y sobre todo de visión, de mirar y esforzarse por la visión, pero siempre sólo (al menos en la tierra) de visión a través de velos que protegen y ocultan.[83] Todo es un velo sagrado: tanto el mundo como la Iglesia y sus sacramentos, las jerarquías en el cielo y en la tierra. Pero sólo se vela para iniciarse más perfectamente, para que, subiendo los peldaños del santuario, uno pueda acercarse aún más al misterio. La teología es esencialmente iniciación, *myesthai*.[84] Pero el misterio confiado al iniciado (incluso se utiliza para él la expresión *thiasētēs*, participante en el culto de Dioniso[85]) no es otro que el del ser divino de Dios, cuyo ministro (leitourgos[86]) ha de ser. La teología en un sentido omnicomprensivo es -como en las imágenes del Apocalipsis- la disposición concéntrica de cielo y tierra, ángeles y hombres, en alabanza en torno al trono del Invisible: la Palabra, que se repite en un eco cada vez más fuerte, en torno al centro silencioso; sonidos en torno a la quietud esencial, inaccesible, oculta[87]. En primer lugar, los ángeles son "llamados a

proclamar el silencio divino, erigidos en luces manifiestas, por así decirlo, interpretando lo que hay en el santuario (*adyta*) "[88]. Este silencio central no es para Denys en absoluto el silencio vacío de la mística no cristiana, sino esa Palabra única, primordial, que trasciende todas las palabras sonoras. Cuanto más lejos suena su eco, más palabras se necesitan para realizarlo. En efecto, ni siquiera los ángeles alcanzan a expresarla adecuadamente[89] , y los hombres necesitan muchas palabras. Esta es 'la razón por la que las últimas obras, las más remotas, son mucho más largas que las primeras y más elevadas. Los conceptos fundamentales de la teología y la explicación de los nombres divinos deben ser mucho más breves que *la Teología Simbólica*, pues cuanto más ascendemos, más se estrecha el reino de las palabras, en proporción a la expansión de nuestras perspectivas espirituales. Así como ahora, en nuestra entrada en la oscuridad que está más allá del entendimiento, no encontramos ni siquiera brevedad de palabras, sino completa falta de palabras y fracaso del entendimiento... . La palabra que anuncia a los que están fuera debe, por tanto, si quiere ser una palabra verdadera, abrazar ella misma la quietud divina: en otras palabras, la liturgia teológica debe ser esencialmente contemplativa. El objetivo de la liturgia sacramental es la representación espiritual de lo que se celebra en símbolos -ut *quae sollemni celebramus officio, purificatae mentis intellegentia* consequamur[91]-, *pero* la percepción espiritual es "más oculta y más unificada, más unificadora".[92] Por tanto, la teología debe tener cuidado de no multiplicar infinitamente las interpretaciones, para no perder su simetría con la Palabra única, del mismo modo que Denys, en sus breves tratados, "se preocupaba por la simetría de su expresión y por honrar con el silencio la ocultación trascendente de lo divino.[93] La liturgia terrena exige incondicionalmente que el jerarca celebrante (obispo) se perfeccione en la contemplación de lo divino y esté quieto, de modo que, si bien sale a la congregación, imitando a Dios, en sus acciones, hablando y consagrando, sin embargo, durante este movimiento de acción, se aferra a la contemplación -como Dios mismo- y conduce toda su actividad hacia ella[94]. Pero si la unidad del sacramento y la "penetración del espíritu purificado" es el sentido mismo del acto litúrgico, entonces queda claro por qué Denys no tendrá nada que ver con una consideración y un tratamiento aislados *del opus operatum*: el acto moral no es un segundo acto junto al sacramental que simplemente lo ocasiona, debe ser uno con él o no es nada en absoluto. Si Denys afirma el principio de Tertuliano y de los

donatistas, según el cual sólo puede mediar quien posee, sólo puede brillar quien "se ha convertido en cierta medida en sol "[95] , no lo dice por celo sectario[96] , sino desde el ideal de su perspectiva teológica, de la que se niega a apartarse. El sacerdote y teólogo que no vive de la gracia de su oficio se aparta de la ley del ser que exige la unidad del "valor" esencial y moral. Para Denys no tiene sentido que un teólogo hable desde otra perspectiva que no sea la de la gracia purificadora, iluminadora y unificadora. El ámbito del pecado, de la apostasía y del rechazo sólo puede concernir a la liturgia cristiana en la medida en que proporciona la materia prima para la actividad de la Iglesia que expone litúrgicamente la salvación obrada por Cristo. Es la Iglesia la que transforma así el caos del reino del pecado, incluyendo en la estructura de la liturgia jerárquica la existencia "embrionaria "[97] de los catecúmenos, de los poseídos (es decir, de los pecadores empedernidos), de los medio convertidos y de los penitentes, por lo que debemos recordar que la liturgia abarca algo más que las tres ceremonias sacramentales del agua, el pan y el vino, y del crisma.

Al igual que con la anarquía del pecado, Denys considera el ámbito de la vida humana y de la humanidad en general sólo bajo esta forma. El sentido de la Caída y de la ordenación de la existencia del hombre hacia la muerte, el sentido de la cruz y de la redención y de la esperanza humana y de la acción humana correcta: todo esto nos lo declaran las "palabras divinas" (pues es de ellas de las que habla Denys, y no de las "Escrituras") en la Epístola y el Evangelio.[98] De hecho, toda la revelación bíblica se recoge como "lectura" en la acción litúrgica, se representa en esta perspectiva distintiva desde el Génesis hasta el Apocalipsis[99] , se eleva por así decirlo a una potencia litúrgica, se moldea en la teología de la Iglesia celebrante, a la que los "cantos sagrados" de la Escritura (Salmos y aleluyas) ya proporcionan el puente. La única consideración de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en toda la obra del Areopagita es, en este lugar, puramente litúrgica. En este contexto se trata del misterio de la Encarnación como también del seguimiento de Cristo,[100] pero la Encarnación ha de verse en cierta medida en el contexto de las otras teofanías[101] -como su consumación- y el seguimiento de Cristo en el contexto de la "imitación de Dios" (*mimesis theou*).[102] Toda la historia se sitúa, por así decirlo, estéticamente a distancia, formando un cuadro eterno y sagrado (*agalma*)[103] , pues la Iglesia ya no tiene historia propiamente dicha o, si se prefiere, su historia forma una especie de concierto celestial, como la gran polifonía de Josquin o

Palestrina, cuyas raíces se remontan a la música cósmica de los pitagóricos. Es cierto que sus escritos representan un audaz intento de ofrecer una serie de escenarios inteligibles para los diversos actos de la historia cristiana de la salvación; así, por ejemplo, toda la vida terrena del Señor aparece como engullida en la contemplación intemporal del sacramento de la eucaristía. Sin embargo, no se puede decir que Denys destruya el sentido de la historia; el mundo y sus contenidos no son dados de una vez para siempre, como en la sabiduría griega, sino que la verdad divina se inscribe como un acontecimiento en el seno mismo del espacio y del tiempo "[104]. Y la unión del mundo y Dios, que es ya filosóficamente la única justificación posible de su multiplicidad y de su existencia, se completa precisamente en la Encarnación, cuya eficacia se prolonga en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía[105].

Al igual que los himnos dogmáticos de los Padres occidentales se recogen en la liturgia, al igual que los de los últimos bizantinos, es una marca de la pureza de estilo de la teología dionisíaca que, como obra que es en general de carácter hímnico, asume, en ocasiones, el tono de la gran poesía. Como, por ejemplo, en el último capítulo de los *Nombres divinos*, que alaba a Dios con profusión de títulos:

El Dios de muchos nombres es llamado Pantocrátor, porque es el asiento que todo lo gobierna, abarcándolo y penetrándolo todo, dándole estabilidad y fundamento en sí mismo, y uniéndolo todo. Él lo perfecciona todo en sí mismo para que no se mueva, y todo procede de él como de una raíz todopoderosa, y todas las cosas son atraídas a él a su vez, como a un tronco todopoderoso que todo lo soporta y sostiene, y él abraza todas las cosas como el trono soberano de todo. Todas las cosas abrazadas encuentran seguridad en él de acuerdo con un único abrazo trascendente; enviadas fuera de él y expulsadas de este hogar que todo lo perfecciona, no pueden perecer. La Tearquía también es llamada Pantocrátor, como gobernando sobre todo y como dominando, aunque sin confusión, dentro de todas las cosas, como siendo deseada y amada por todos, e imponiendo a todos un yugo voluntario y los dulces dolores de un anhelo divino, todopoderoso e indisoluble por su propia bondad.'[106]

Este lenguaje, que sólo puede distinguirse del resto por grados, está destinado a revelar la simetría, la adecuación a su objeto; es a su manera una expresión mucho más exacta de la visión de la divinidad de Dios que la mayor parte de lo que una teología que trabaja por definiciones puede decir sobre Dios. No cabe duda de que Denys era

un monje: eso queda suficientemente claro por su humilde[107] colocación del estado monástico en la última jerarquía por debajo del estado sacerdotal[108] y su ardiente censura a Demófilo. También su teología, como todo lo que en Occidente procede de Benito, es una teología del monacato[109] , que en su estructura debe contrastarse fuertemente con una teología de la jerarquía sacerdotal (la romana) o una teología laica, ya sea medieval o moderna. Es digno de mención que la teología genuina, interiormente jerárquica, no ha sido creada por los romanos sino por un griego, en cuya jerarquía eclesiástica el papado no se menciona de hecho: su jerarquía se ocupa de grados de consagración que se corresponden desde el principio con los grados de autoridad.

4. SIMBOLISMO TEOLÓGICO

Ahora debemos intentar esbozar las tres etapas de esta teología: la etapa material (de los símbolos), la etapa intelectual (de expresión predominantemente afirmativa) y la etapa divina (de expresión predominantemente negativa). Los métodos son distinguibles, pero se condicionan mutuamente y son complementarios, al menos para nosotros los hombres. Por ejemplo, sólo podemos comprender el símbolo material si vemos su contenido espiritual, pero sólo si también captamos la total inadecuación de este contenido espiritual aplicado a Dios.[110] No puede decirse que el simbolismo y la conceptualidad espiritual expresen la inmanencia de Dios, mientras que la mística expresa su trascendencia, pues los símbolos y conceptos sólo pueden interpretarse como referidos a Dios, que en todas las analogías sigue siendo el "Todo-Otro", mientras que las negaciones místicas no tienen otro objetivo que expresar el contacto, el encuentro, la unión con Dios, tal como Él es realmente. En otras palabras: toda la tensión entre teología catafática y teología apofática atraviesa la teología simbólica, como subraya continuamente Denys. Pues en el símbolo sensible, en su necesidad y en su imposibilidad, se expone no sólo la dialéctica de la doctrina de Dios, pues Dios es y debe ser a la vez todo en todo y nada en nada, sino también la doctrina del hombre, pues el hombre es "indivisible" en cuanto a su alma y "divisible" en cuanto a su cuerpo, por lo que una revelación divina para él necesita naturalmente ambos niveles, el de las "simples imágenes interiores" y el de las externas "figuras modeladas simbólicamente, que han sido artísticamente modeladas de antemano".[111] Es la grandeza del hombre y de su tragedia abarcar ambos sin poder llevarlos a una síntesis final: estar inmerso en la estética del mundo de las imágenes y al mismo tiempo tener irresistiblemente que disolver todas las imágenes a la luz de lo inimaginable. Tal vez nunca en la historia de la teología la unidad de ambos ha sido más llamativamente visible que aquí. Denys no es en absoluto sólo el defensor y arquitecto de la teología negativa, el iconoclasta místico, como generalmente se piensa que es. Ni siquiera es, como Orígenes, el alegorista inquebrantable, para quien la "letra" es ante todo un indicador, un llamamiento a la búsqueda del significado espiritual más profundo; más bien, con Denys encontramos característicamente en la alegoría ni la palabra ni la cosa. En su

intento de elucidar y explicar el texto, la preocupación de Orígenes por el significado literal (*historia*) no pasa de ser filológica, mientras que Denys contempla los símbolos divinos en la creación y en la Iglesia con un deleite estético. Las cosas no son simplemente la ocasión de ver a Dios, sino que ve a Dios en las cosas. Los colores, las formas, las esencias y las propiedades son para él teofanías inmediatas, y si renuncia al velo por lo que está velado, entonces renuncia a algo que ha abrazado y amado. Puede dar una expresión dialéctica a este estado de cosas, como cuando habla de una "semejanza no semejante "[112] o dice que "las mismas cosas pueden ser a la vez semejantes a Dios y no semejantes a él: semejantes, en virtud de la imitación posible de lo inimitable, y no semejantes, a causa de la diferencia entre los efectos y su causa, porque se alejan en un grado infinito e incomparable de su origen "[113]. Pero sabe también que esta dialéctica no es otra cosa que el fenómeno desentrañable de la "significación" (*semainein)* de una "manifestación".[114] Si, pues, Denys expone su teoría de las "semejanzas y desemejanzas", es decir, de aquellas imágenes de Dios y de los ángeles que parecen hacer referencia inmediata en sí mismas a Dios, como la luz, el fuego, el agua y un olor dulce, y aquellas otras, tan frecuentes en las Escrituras, que por medio de su sorprendente inadecuación nos invitan a rechazarlas para elevarnos desde la imagen a lo que se quiere decir, y precisamente en estas imágenes ver los "escudos protectores" que protegen contra cualquier confusión de sentido y espíritu, o del mundo y Dios, entonces sabe claramente que ambas funciones son en última instancia complementarias y en sus límites pasan sin ruptura la una a la otra, "porque lo inefable y lo que puede ser pronunciado están inextricablemente entrelazados (*sympeplektai*)".[115] "El espíritu reflexivo" debe siempre "considerar la manifestación de las cosas bellas como reflejos de una forma bella no manifestada, los olores sensibles como expresión de una emanación inteligible, la luz material como imagen de la difusión de la luz inmaterial, y la discursividad de la instrucción sagrada como un indicador de la plenitud de la razón contemplativa.[116] En efecto, si no fuera por el "estímulo" de las imágenes inadecuadas -que nos representan a los ángeles como piedras y bestias, y a Dios mismo como enojado, gravemente afectado, como maldiciendo, engañando, guerreando, etc.-, si no fuera por la "perfecta inadecuación",[117] entonces habría un gran peligro de contentarse con las afirmaciones, de imaginar a los ángeles como "formas doradas y radiantes",[118] y de atribuir una belleza elemental a

Dios mismo. Esta inadecuación se aplica tanto a los símbolos del cosmos como a los de la Biblia o de los sacramentos de la Iglesia, por lo que no se trata para Denys de "desmitologizar" la Escritura o la Iglesia para contemplar a Dios más puramente en la naturaleza, ni de devaluar las imágenes de la naturaleza en favor de la Escritura y de la Iglesia (como muchos escritores espirituales de la Edad Media), porque la Biblia y el orden sacramental dependen de las imágenes extraídas de la creación, por ejemplo del poder simbólico del agua, del pan y del vino, de la luz y del aceite, utilizados en la administración de los sacramentos. Tampoco se puede decir que Denys, en su interpretación del lenguaje cósmico de las esencias, esté determinado por su propia época. Su arte de interpretación sólo revela una mirada amorosa y profundamente absorta en los elementos, las formas y los procesos, característica sobre todo del artista. Tampoco se puede decir, por último, que proyecte lo sensible en lo espiritual (la teología negativa debería ser suficiente protección contra esto), sino que más bien hay que notar que su penetrante contemplación de los símbolos le permite recibir una imagen de Dios totalmente distinta -y bastante concreta- de la que se encuentra en los teólogos predominantemente abstractos y conceptuales. Un ejemplo: la imagen del fuego, por la que las Escrituras sienten especial predilección:

Los teólogos sagrados describen muchas veces ese ser que está más allá del ser y de toda forma en términos de fuego, que contiene muchas imágenes de la naturaleza de la Tearquía -si se permite decir esto- en términos sensibles. Porque el fuego sensible está, por así decirlo, en todas las cosas y brilla a través de todas las cosas sin confusión y, sin embargo, es al mismo tiempo muy distinto de todas las cosas; es a la vez totalmente luminoso y, sin embargo, también secreto, incognoscible en sí mismo, si no hay materia combustible en la que pueda manifestar su energía peculiar; no puede ser dominada ni desterrada, teniendo poder sobre todo y asimilando todo lo que penetra a su propia esencia y actividad; comunicándose a todo lo que se le acerca de cualquier manera; renovando y rejuveneciendo con su calor vital, iluminando con sus rayos irresistibles; invencible, sin mezclas, dividiéndose e inmutable, tendiendo hacia arriba, atacando vigorosamente, ardiendo, no abierto a la adulación y la complacencia; eternamente en movimiento, movido por sí mismo, moviendo a los demás; circunscribiéndose e incircunscribiéndose, no necesitado de nada, incrementándose secretamente y manifestando su propia grandeza a aquellas sustancias que lo reciben; activo, poderoso,

invisiblemente presente en todas las cosas, no pareciendo existir si se le descuida, pero revelándose repentinamente como morador de las cosas y, sin embargo, obediente a su propia naturaleza cuando se le frota -que es una forma de buscarlo- y luego de nuevo volando lejos de las garras de los hombres; sin disminuir por todos sus gozosos dones de sí mismo. Y se pueden encontrar muchas otras propiedades del fuego que proporcionan una imagen visible de la energía teárquica.'[119]

Resulta difícil resistirse a la tentación de citar profusamente las representaciones teológicas que hace este poeta del agua, el viento y las nubes, y en particular de la fragancia de Dios, las deliciosas interpretaciones que llegan hasta el corazón de cosas como el comer y el beber corporales y la asimilación de los alimentos, el dormir y el despertar, y también la embriaguez de Dios (como la "inefable inmensidad de la perfección divina").En particular, son dignas de mención sus descripciones del significado espiritual de los colores[121] , de las propiedades esenciales de las bestias -la fuerza del buey, la sublime indomabilidad del león, la majestuosidad, la poderosa ascensión, la rapidez, la vigilancia, la inventiva y la agudeza visual del águila, etc.122 - y del poder de expresión simbólica que se encuentra en el cuerpo humano y en sus órganos individuales[123]: esto da una idea de lo que la contemplación natural (*theoria physike*) puede significar en la teología griega.

Lo mismo sucede en la Sagrada Escritura, que, aunque a diferencia de la naturaleza es considerada en todo momento como la Palabra de Dios, es en su conjunto un cosmos simbólico que debe leerse como tal dentro de la tradición de "espíritu a espíritu".[124] Y puesto que la Escritura proporciona una mejor educación en las cosas de Dios que la naturaleza, es aquí donde se encuentran especialmente imágenes que sobresaltan por su discordancia. Se encuentran mucho menos en los misterios de la Iglesia, en los *theamata* (contemplaciones, presentaciones dramáticas notables) de su liturgia, que se consideran más como traducciones divinamente ordenadas y apropiadas[125] de lo espiritual a lo sensible. En particular, la *theoria* del obispo y del sacerdote debe pasar a través de todos estos signos sensibles para fijarse directamente en el sentido espiritual[126] ; en efecto, la comprensión espiritual debe preceder a la celebración sensible, razón por la cual la liturgia de la Palabra y la oración eucarística preceden a la consagración y a la comunión[127]. El simbolismo de los sacramentos no debe interpretarse, naturalmente, en nuestro sentido atenuado moderno: está muy claro que los misterios *continente et causant quae*

significativos.[128] Más bien hay que extender este realismo a los demás símbolos sagrados, el cosmos y las Sagradas Escrituras: aunque no causen, al menos contienen lo que significan. Por tanto, el carácter pictórico de la ordenanza litúrgica pertenece incondicionalmente a la eficacia sacramental: la fragancia siempre presente del óleo santo, el olor dulce y el movimiento ascendente del incienso, el movimiento del celebrante del altar al pueblo y viceversa, la señal de la cruz en el bautismo, la confirmación y la consagración jerárquica, la inmersión del bautizado en imitación del descenso de Cristo a la muerte, la tonsura del monje, la partición de la hostia, la asimilación del pan y el vino en la comunión, y todo lo demás que contienen los ritos-misterio purificadores, iluminadores y perfeccionadores. Sus formas santas son finalmente el contenido de toda verdadera formación: sólo a través de ellas el hombre material, embrionario, alcanza su forma divinamente ordenada[129].

En la liturgia de la Iglesia, la dialéctica platónica de la imagen queda hasta cierto punto anulada: su énfasis en la imagen como "mito sagrado" junto con su destrucción de la imagen en aras del concepto puro y, finalmente, de la unión mística. Tan poco como la gran imagen final de Dios en el mundo, Jesucristo, puede ser disuelta y anulada (como la Transfiguración y la Resurrección), tan poco como las imágenes divinamente ordenadas de la Iglesia, su jerarquía y su liturgia pueden ser espiritualizadas. Una verdadera teología de las imágenes sólo puede lograrse en un contexto cristiano, como mostrará definitivamente el siguiente paso metódico. Corresponde al Areopagita haber recogido en su obra toda la energía espiritual de los alejandrinos y de los capadocios y, al mismo tiempo, haber desterrado definitivamente su tendencia a amenazar la Encarnación, la Iglesia visible y la resurrección de la carne.

5. EIDÉTICA TEOLÓGICA

Sólo a través de la mediación de un espíritu comprensivo pueden los símbolos sensibles hablar de Dios. Lo que tal espíritu comprende de Dios son esos "nombres de Dios" en el cosmos, que son la expresión de su verdadera comunicación y autoexplicación. Pero el espíritu comprensivo es en primer lugar el espíritu puro, creatural, el ángel, y sólo en segundo lugar el espíritu ligado a un cuerpo, el hombre. Es por causa de este espíritu que Dios ha hablado de sí mismo en el mundo y en la Escritura (*theo-logia* como discurso de Dios), que hay heraldos inspirados de la palabra de Dios (*theo-logoi* como profetas, apóstoles, los inspirados, el uso más común de la palabra en Denys), que hay finalmente una teo-logía en la Iglesia, en el sentido moderno de la palabra. El espíritu de los ángeles y del hombre puede comprender teológicamente toda la comunicación de Dios de la que él, el espíritu creado, forma parte. Pero no comprendería si, al hacerlo, no discerniera que toda su comprensión es una comprensión de lo incomprensible, porque es una comprensión de Dios. Todos los nombres divinos juntos producen nada menos que un sistema de Dios: así se indica en la introducción del tratado sobre los "nombres divinos" que, tras algunas observaciones preliminares sobre la santa tradición de la revelación (cap. 1), pasa inmediatamente a tratar del contenido central de la revelación (cap. 2): de la triunidad de Dios, que se expresa claramente en forma dogmático-litúrgica, pero que en su conjunto se relega a la oscuridad del *mysterium* inescrutable. De este modo se rechaza terminantemente cualquier teología de una *imago trinitatis* en la criatura: ya sea una "subdivisión" origenista de los "ámbitos" del Padre, del Hijo y del Espíritu dentro del orden creado (ser del Padre, vida del Hijo, razón del Espíritu, o ser del Padre, razón del Hijo y santidad del Espíritu), o una partición tertulianista-joachimista de la historia salvífica entre las tres personas, o una indicación agustiniana de *vestigios* e *imaginaciones* en la estructura de la criatura individual. ¡Y este rechazo es obra de un alumno de Proclus para quien toda la estructura del ser y del mundo tiene una estructura triádica! Se intuye qué clase de ascesis se impuso el Areopagita con esta renuncia constante. El misterio dentro de la unidad inescrutable no tiene nada que ver con el número y no puede traducirse en números.[130] Sólo dirigiendo la mirada hacia arriba, hacia la unidad trascendente, miramos en dirección al misterio trinitario. Y no es que

algunos aspectos de Dios sean comprensibles y otros no: de este modo se trasciende cristianamente el esquematismo teológico de Filón y Proclus. No es que "sólo" se puedan conocer las potencias de Dios *ad extra*, pero no la esencia subyacente; más bien, para Denys lo Incomprensible se encuentra en lo realmente comprensible, pues es en todo caso el Dios incomprensible en su totalidad quien se hace comprensible en sus comunicaciones. En ninguna parte hay rastro alguno del *Ingrund* gnóstico y hegeliano, cuya oscuridad cede finalmente el paso a la comprensibilidad universal: en su lugar encontramos por doquier la conciencia de que incluso en lo más comprensible nos concierne el misterio y en lo más incomprensible nos abraza la luz suprema de la Divinidad. Este es el ámbito del pensamiento cristiano, delimitado de una vez por todas con la máxima precisión y lucidez, incluso para pensadores que pensarán de otra manera, quizá mucho más bíblica o "existencial", que Denys.

Esta teología espiritual tiene dos ámbitos. El primero es la interpretación del mundo como *acto* de comunicación divina (*proodos*): es el contenido de la teología de los "nombres divinos". El segundo es la interpretación del mundo como el *resultado* de esta comunicación, es decir, el "orden santo" (*hierarchia*) divinamente ordenado, cuyo resultado sólo puede verse como el retorno de la criatura a Dios (*epistrophē*). Los trataremos sucesivamente.

El acto por el que Dios hace partícipe a la creación de su ser, por el que el mundo llega a ser y en el que consiste, es Dios mismo, en quien cada criatura participa, como participa cada radio en el centro del círculo, o cada marca de un sello en el original. Pero como un radio sólo subsiste por el centro y la marca sólo por el sello, y sin embargo el centro no es un radio, ni el sello una marca, debemos hablar de "participación, mientras no se participa": Las razones primordiales de Dios son 'participadas por todo lo que no pueden ser compartidas' (*amethektōs metechomena*).[131] La multiplicación y diferenciación de los participantes es ante todo una cuestión de 'cercanía' y 'lejanía' -es cierto que es una imagen que recuerda tanto a Orígenes como a Plotino y que, sin embargo, se entiende en el sentido de ninguno de los dos132-; es, permitiendo siempre la necesaria deficiencia de todo ser que no sea divino, también una cuestión de determinación y posicionamiento de los seres por parte de Dios, que asigna a cada uno su ser y esencia 'análogamente'. El giro deliberado de Dios hacia la criatura es igualmente aquello de lo que participa (el Dios comunicado) y la verdad de la criatura; las ideas o paradigmas son

igualmente las predestinaciones[133]. Puesto que la criatura participa de aquello "que no puede ser compartido" y sin embargo no, como por ejemplo en Spinoza, como un accidente en una sustancia, participa de que Dios le *permita compartir* y como ser creatural posee necesariamente en sí misma la diferencia ontológica entre Ser y ente -dicho en términos generales- o entre aquello en lo que participa y lo que participa (*metocha* y *metechonta*). Esta distinción, que es la base misma de la ontología de la criatura, ya fue repetidamente malinterpretada en tiempos de Denys, de modo que, hacia el final del libro, la explica de nuevo a algún lerdo que le había preguntado por ella en una carta (cap. XI.6), y aún hoy es persistentemente malinterpretada. Su enseñanza es lo más sencilla y luminosa posible, como él mismo dice: "Estamos convencidos de que no se trata de un problema intrincado, sino de la explicación más directa y sencilla.[134] Simplemente hay que guardarse de hipostasiar los *metocha* (los participados) como una especie de "dioses" o "demiurgos del mundo" o "esencias angélicas" (como hicieron Proclus y los gnósticos) -en la teología de Denys no tienen, por tanto, nada que ver con las jerarquías angélicas-, pero tampoco son simplemente los "pensamientos" arquetípicos de Dios (como interpretó Agustín las ideas platónicas); Más bien, son la realidad genuina del mundo mismo, en la medida en que consiste en principios que comparten su realidad con las esencias individuales que participan (*metochonta*), de cuyos principios Denys dice en efecto que entre ellos mismos están en una relación de participación, porque la Vida Misma participa en el Ser Mismo, y la Sabiduría Misma participa en ambos.[135]

Y así, antes de todo lo demás, primero se produce el Ser Mismo (*probeblētai*). Y el Ser Mismo es anterior a la Vida Misma y a la Sabiduría Misma y a la Divinización Misma y así a todas las demás (scil. *metocha*) en las que las cosas participan del Ser antes que de cualquier otra cosa,'[136] lo que puede entenderse mejor en términos del *actus essendi* de Tomás de Aquino. Denys no quiere hacer una distinción real entre ella y la Vida Misma, el Espíritu Mismo e incluso la Divinización Misma, sino sólo distinguirla en términos del grado de intensidad de participación *de la metechonta*. Pero Tomás no designa en modo alguno su *actus essendi* como "criatura", sino que las criaturas no son para él más que la *metechonta*; no más Denys, que se cuida al mismo tiempo de no equiparar el autometochai[137] con Dios en sí mismo. Le vemos en primer lugar situar la bondad (*agathotēs*) por encima del *actus essendi* porque la bondad abarca en su esfera no sólo el ser, sino

también el no-ser (entendiendo por tal cualquier tipo de potencialidad subjetiva u objetiva), de modo que, por tanto, el acto de ser está siempre ya abarcado por la determinación absolutamente primordial: el Bien. Este pensamiento metafísico, el más sublime y piadoso de todos, al que la ontología cristiana posterior apenas pudo hacer justicia, encuentra su verdadera resonancia en Denys, porque con él los *metocha* ya no son emanaciones del Uno, sino aquellos principios-mundo que efectúan y median la participación en el Dios vivo. Pero donde el Bien puede ser visto como el principio abarcador de toda comunicación divina, Dios mismo se eleva con razón por encima de todos los principios de su comunicación (de otro modo no habría participación en él) y siempre es designado como más allá del ser (*hyperousios*: 115 veces), más allá del cosmos, más allá de los cielos, superabundante, más allá de la perfección, sobrenatural (*hyperphyēs*), y finalmente más allá de lo divino (*hypertheos*), porque "Dios" es aquello en lo que las criaturas pueden por gracia participar a través del principio de "divinización"; pero aquello en lo que participan es en sí mismo precisamente aquello en lo que no pueden participar, pues si no fuera así, no participarían en Dios.[138] Quien no tiene esto en cuenta en cada etapa de su pensamiento no comprende, en opinión de Denys, el ser de las criaturas. Pero él no pretende ni desarrollar una ontología inmanente de la criatura, ni ofrecer una doctrina de Dios tal como es en sí mismo; más bien quiere (en los *Nombres Divinos*) 'celebrar la providencia manifestada como creadora de bien, excelentísima bondad y fuente de todo bien, como ser, vida y espíritu, como fuente que hace ser y vida y otorga espíritu a todos los que participan del ser, de la vida, del espíritu, de la razón y del sentimiento.[139] Por eso Dios es llamado en el mundo "con todos los nombres", mientras que permanece en sí mismo (y por tanto también para nosotros) sin nombre;[140] es "de todas las formas" sin poseer él mismo una forma;[141] el que crea y libera de sí mismo cada relación y cada opuesto en el mundo está por tanto necesariamente más allá de la identidad (*tautotēs*) y de la alteridad (*heterotēs*), de la igualdad (*isotēs*) y de la desigualdad (*anisotēs*), de la semejanza (*homoiotēs*) y de la impropiedad (*anomoiotēs*),[142] y también algo que interesará a Nicolás de Cusa-más allá de la grandeza y de la pequeñez, y-algo que había fascinado a Gregorio de Nisa-más allá del movimiento y del reposo.[143] A medida que Dios en su resplandor se hace disponible como don y modela el mundo[144], suceden dos cosas: el don adquiere una forma graduada y, por tanto, hace surgir los distintos ámbitos del

ser (*proodos*), pero también en cada nivel el Dios entero se comunica y se presenta a sí mismo y, por tanto, atrae todo hacia sí como unidad (*epistroph*ē). Así queda clara la estructura del tratado sobre los Nombres Divinos:

I. Introducción

1. Sobre el conocimiento teológico y el modo de expresarse (cap. 1).

2. Sobre la unidad y distinción en Dios: a. la Trinidad, b. la creación, c. la Encarnación (cap. 2). En lo que sigue no se tratará de la Trinidad ni de la Encarnación, sino de la creación como comunicación de Dios.

3. Sobre los métodos de la teología: oración, santa Tradición, relación entre el maestro y sus discípulos (cap. 3).

II. Los nombres del acto de creación (como nombres de los estadios del ser, nombres de distribución, *proodos*).

1. El nombre que abarca trascendentalmente todo ser, el del *Bien* (junto al cual, de igual rango y el mismo significado, se encuentran los nombres de luz, belleza y *eros*. El mal, tratado desde el punto de vista del bien que lo abarca). (cap. 4).

2. El acto de *ser* que subyace a todas las etapas. Los fundamentos del ser, idea y *metochē* (cap. 5).

3. *La vida*, como forma particular (intensidad) del ser (cap. 6).

4. *La inteligencia (nous*), como la más alta intensidad del ser. Y en relación con ella, la realización espiritual (razón, fe) y la verdad (cap. 7a).

III. Los nombres del acto por el que las cosas son devueltas a su hogar o de la providencia controladora (nombres de unión, *epistrofio...*).

1. *La sabiduría (sophia*) (cap. 7b).

2. *Poder (dynamis)* como ordenado (justicia), salvífico (salvación, preservación, redención), repartiendo equitativamente *(isotēs*) (cap. 8).

3. A propósito de la igualdad de Dios en la desigualdad de las cosas (que procede de Dios) se tratan los nombres de los contrarios: grande-pequeño, identidad-diferencia, semejanza-desemejanza, reposo-movimiento y semejanza comprensiva (cap. 9).

4. Nombres que abarcan el tiempo y el espacio: Pantocrátor, "Anciano de los Días", Tiempo y Edad (eón) (cap. 10).

5. Paz (*eirēn*ē). Apéndice al cap. 5 sobre el significado del *metochai* (cap. 11).

IV. Los Nombres de la Unión perfeccionada y de la Trascendencia.

1. Los nombres potenciados (de poder): Santo de los Santos, Rey de Reyes, Señor de Señores, Dios de Dioses (cap. 12).

2. Nombre final: Perfección y *Unidad*.

Endre von Ivanka145 ha argumentado que tenemos aquí una estructura formada por los nombres de procesión y distinción, tratados según el esquema de Proclus (II), y luego por los nombres de providencia extraídos de la tríada de la teología constantiniana, en la que aparecen los nombres de las tres iglesias fundadas por Constantino en Constantinopla: Hagia Sophia, Hagia Dynamis y Hagia Eirene, entrelazados con los nombres de contrarios aplicados al Uno, mencionados en el *Parménides* de Platón (¡y discutidos por Proclus en su comentario *al Parménides*!). Los últimos nombres comentados completan la serie volviendo al principio y colocando así al final los nombres bíblicos y platónicos de la unidad. Denys no quiere que la transición de la II a la III, o de la III a la IV, parezca demasiado obvia, por lo que la inteligencia y la sabiduría se tratan bajo el mismo epígrafe, y el capítulo sobre la paz forma una bisagra entre la tercera y la cuarta parte. Cualquier disyunción brusca habría ocultado la inmanencia complementaria de los puntos de vista. El Uno no se sitúa al principio, como en Plotino y Proclus, sino al final, junto con la totalidad concreta (*teleion*), lo que excluye toda sospecha de un despliegue idealista en "procesión" o de un mero relleno de lo abstracto. El Uno pertenece al reino del bien, de la belleza y del *eros*, que expresan el poder de la divinidad primordial en resplandor y afirmación que subyace a toda forma concreta de ser y configura fundamentalmente toda creación real o posible. Este poder de afirmación primordialmente divino, del que participan en todos los aspectos todas las cosas creadas, y del que son deudoras todas las grandes imágenes teológicas del cosmos en Occidente, desde Eriúgena hasta Hegel, no puede ser nunca atenuado, en la teología de Denys, en favor de las expresiones de la teología negativa o relegado a un segundo plano. El "sí" al mundo que emana de Dios y se repite en todos los niveles del ser es tan original como el conocimiento que tiene toda criatura de que no es Dios, ni como individuo ni genéricamente. Y hay que ocuparse igualmente de ello.

Pero antes, dos observaciones finales. La primera se refiere a las totalidades (*hola*; la palabra *holon* aparece más de 180 veces). En el cosmos dionisíaco no son ni conceptos genéricos desnudos o "ideas", ni hipóstasis o semidioses; son más bien, como vimos con la más alta

hola (ser-vida-sabiduría), aspectos genuinos de la realidad concreta, que contienen a los participantes en sí mismos sin poner en peligro su individualidad y sólo junto con ellos forman el todo: *meros kai holon* is *pan*.[146] Tal vez el olvido de este aspecto de la realidad en la teología cristiana haya provocado las reiteradas reacciones del panteísmo, pero éstos por su parte no repararon en que según Denys la Divinidad es ciertamente verdaderamente inmanente en la *hola* (como lo es en la *pan* como tal), pero sólo porque trasciende *la hola*, la *meros* y la *pan*.

El segundo punto se refiere a la estructura jerárquica del mundo como una formación concéntrica en torno a Dios: desde la mayor cercanía -los ángeles más elevados están *amesōs*, inmediatamente, ante Dios[147]-, pasando por todos los rangos de las jerarquías angélicas y eclesiásticas, hasta las bestias, las plantas y el "eco más lejano" de los nombres divinos, hasta las cosas materiales y el "no-ser" de la materia pura.148 Ahora bien, se trata ciertamente de una visión del mayor poder estético, pero no está exenta de problemas. En efecto, con este "distanciamiento", la luz, la fuerza y también la Palabra de Dios se "debilitan "[149] , porque el medio en el que se "refracta" la revelación se hace más denso y menos transparente[150] , porque los niveles intermedios se hacen más numerosos y porque, por la misma razón, incluso la Encarnación de Dios cae bajo esta "ley jerárquica general "[151] , lo que significa que Cristo, como hombre, está necesariamente sometido a los ángeles[152] . ¿No trata de expresar en una sola forma dos puntos irreconciliables: la verdad del recto ordenamiento del cosmos y la verdad de la caída pecaminosa de Dios?[153] Contra eso se puede decir inmediatamente con Ivanka que el sistema de mediación que se encuentra en el gnosticismo y el neoplatonismo es socavado en un sentido cristiano por Denys con su afirmación de la relación inmediata de todas las criaturas, especialmente el hombre, con un Dios personal de amor.[154] También se puede hacer la observación opuesta y, por tanto, complementaria de que, en un espléndido pasaje de la *Jerarquía eclesiástica*, Denys condena a los que desprecian las oraciones de los santos y se creen capaces de ascender a Dios por sus propios esfuerzos[155]. Aquí la jerarquía se entiende como comunión de los santos, que es una forma de concebirla para Denys: si con los ángeles no hay pecado y, por tanto, no hay error en la transmisión de la luz espiritual, igual de poco ocurre en la jerarquía eclesiástica como tal, considerada como la disposición divinamente ordenada.

Pero aún hay un tercer aspecto a considerar. Dios es esencialmente *kryphiotēs*, profundidad unificada del misterio, que como tal está

oculto. La revelación de este misterio tiene necesariamente una doble vertiente: será más clara para las criaturas más elevadas, que como las más unificadas la recibirán más inmediatamente; de este modo se conservará más verdaderamente su carácter misterioso. Cuanto más penetre la revelación, tanto más necesitará palabras de interpretación, tanto más "pública" y "expuesta" (*emphanōs*) se hará, y justamente en esa medida tanto más débil de significado. La teofanía y teología de los ángeles es *'kryphiotera*, más secreta, porque más intelectual y simple y más unificada, y *phanotera*, más clara, porque el primer don y la primera manifestación, porque derramada más universal y potentemente, en este orden transparente.[156] La teología más expuesta (*emphanesteron, ekphanesteron*), más discursiva, de los niveles inferiores, incluso la de los hombres, es por tanto un signo de distancia[157] : hay aquí un desplazamiento en la comprensión de la revelación y por tanto -de otro modo- en la del misterio, pues con el aumento de la interpretación el misterio se vela aún más, "y la Tearquía reduce por así decir su resplandor para sostener la unicidad e incognoscibilidad de su propio misterio.[158] Cuanto más cerca está una criatura del no-ser (y la frontera entre el ser y el no-ser es pura materia), más oscura es la revelación de Dios en ella, o más revela Dios en ella su oscuridad. Si Dios está en los seres como lo que está más allá del ser, está en la nada como lo que está más allá de la nada[159] , y de este modo el resplandor súbito de Dios puede brillar en la oscuridad de la existencia humana (*súbita-exaiphnēs*) en la Encarnación del Hijo, porque aquí lo que está más revelado está más oculto: "El que está más allá del ser ha salido de su lugar secreto, revestido del ser en forma humana, para manifestarse entre nosotros. Y, sin embargo, está oculto incluso después de su manifestación o, para hablar más divinamente, precisamente en su manifestación. Porque este misterio de Jesús está velado y no puede explicarse ni comprenderse como es en sí mismo de ninguna manera, sino que incluso cuando se habla permanece inefable, cuando se piensa desconocido.'[160] Uno puede, por tanto, desde este punto, rechazar las críticas a la manera de expresarse de Denys cuando se refiere al descenso de las jerarquías angélicas a lo inferior como también una finalización (*apoperatōsis*),[161] pues el creciente oscurecimiento, a su manera, revela de nuevo la verdadera naturaleza de Dios, y así lo alto y lo bajo, lo grande y lo pequeño, la luz y la oscuridad en el mundo se compensan mutuamente.

Pasemos ahora a la estructura de las criaturas mismas, de la *meteconta*.

Lo primero que llama la atención si uno llega a Denys desde Alejandría, desde Orígenes y Evagrio y Gregorio de Nisa, y tanto más cuanto que Denys es visto como el teólogo de la ilimitación divina, es el énfasis que pone en los límites. Límite (*peras*), santa ley del ser (*thesmos*), rango (*taxis*), ordenación (*diacosmēsis*), medida (*metron*), simetría (*symmetria*), analogía (*analogia*), santa gradación *(hier-archia*) son las categorías perpetuamente recurrentes. Puesto que Dios está más allá del reposo y del movimiento, más allá de la finitud y del infinito, no hay oposición directa entre Él y todo lo creado; y, por tanto, este último es expuesto en su limitación y finitud, y como tal afirmado y sostenido. No sólo lo igual, sino también lo desigual, procede de Dios y es un nombre de Dios[162]. Más importante aún: puesto que la unidad de Dios está más allá de la unidad de los todo (*hola*) y de la de los individuos (*hekaston*), la unidad de ambos -pues son igualmente su imagen- es establecida, salvaguardada y asegurada por Él: la particularidad (*idiotēs*) del individuo es tan positiva y definitiva en su impropiedad (*anisotēs*) como la relación, la armonía de las partes como un todo y el aliento común (*sympnoia*) que lo penetra todo. Ningún panteísmo, ni siquiera del tipo estoico, podría dar un significado tan positivo a la finitud y a los límites, e incluso con Platón la forma finita sigue siendo cuestionable y se ve amenazada por una doctrina espiritualista del hombre. Denys, sin embargo, salvaguarda su cosmos con la doctrina teológica de la resurrección, a través de la cual se asegura finalmente el sostenimiento de la forma individual:[163] 'Todo su ser se salvará y vivirá para siempre en plenitud'.

Aquí los conceptos calcedonianos presionan con fuerza y amplían su alcance de la cristología a toda la concepción del mundo, a todo el sentido del ser. 'Inconfundiblemente' (*asynchytōs*), 'inmutablemente' (*atreptōs*), 'indivisiblemente' (*adiairetōs*) e 'inseparablemente' (*achōristōs*): así fue preservada (*sōzetai*) cada una de las dos naturalezas en su individualidad en Cristo.[164] El concepto *sōzein* adquiere con Denys una riqueza de significado inimaginable. Dios es sobre todo *Soter* ya como creador, en cuanto afirma y salvaguarda las naturalezas en su particularidad y los individuos en su individualidad y los preserva como tales de la destrucción, de la tendencia a mezclarse con otros y a ceder ante el poder superior del todo, y protege "a cada uno en la posición que le está asignada según su rango y poder".[165] Pues ese Dios es celebrado especialmente como el Dios justo: 'porque mantiene (*diasōzein*) todo libre de mezcla (*amigē*) y confusión (*asymphytos*) con todo lo demás y da a cada uno lo que le

conviene de acuerdo con su valor.'[166] En esto Dios es ante todo salvación (*sōtēria*), y sólo porque quiere la individualidad de cada ser lo vuelve a levantar y así lo salva (*sōstikōs*) de su tendencia a hundirse lejos de sí mismo en el no-ser; Se convierte así en el 'redentor', 'que paternalmente perdona la fragilidad y la restablece cuando cae víctima del mal, o que más bien fijándola firmemente en lo bello, le devuelve su bondad perdida, poniendo en orden su desorden y adornándola y llevándola a la perfección.[167] Esta unidad entre preservación y redención como obra de la justicia de Dios es para Denys la perfecta "belleza, medida y orden correcto".[168] Todas las cosas son atraídas a una "unión sin confusión" entre sí y con Dios, "en cuya unión no se pierde nada de su claridad o pureza".[169] Y en todas partes la protección es proporcionada por el "cerrojo" (*kleithron*) que es empujado a casa para que el mundo no se disuelva en un caos material o espiritual, "y las cosas se desmoronen y se hundan en lo indefinido e ilimitado, y pierdan su estructura, y abandonen su fundamento, y se vean privadas de su propia unidad y se confundan caóticamente unas con otras".170 El límite no es algo malo; incluso la privación no es mala como tal.[171]

El pensamiento de la asignación de un cargo finito conduce al pensamiento de la elección divina (*eklog*ē), especialmente desarrollado en relación con el sacerdocio. Denys ve aquí una conjunción de tres factores: la idoneidad para la función, la llamada de Dios y la concesión de órdenes por el obispo, de modo que el obispo se convierte en el "intérprete" de esta elección divina.[172] Esta llamada (*klēsis*) existe de forma más general para todos los bautizados y redimidos,[173] y en el sentido más general (según una etimología que deriva *kallos*, belleza, de *kaleō*, llamar) todo es "llamado "[174] a su lugar en la belleza y la armonía creadas por Dios.

Y con ello se abre el camino para una comprensión del concepto de "estación", que para Denys, mucho antes del desarrollo de los estamentos medievales, es siempre un "estamento sagrado", una jerarquía. Según Denys (*kat'eme*), no se trata en primer lugar de lo que imaginamos con este término, una disposición ordenada de funciones. En primer lugar, se trata de una posición individual (como situado en un lugar espiritual particular), que está determinada por su lugar en el orden del ser (*taxis*), por la perspicacia (*epistēm*ē) y la actividad (*energeia*) asignadas: estas tres sirven "para alcanzar, en la medida de lo posible, la semejanza con Dios y la imitación de Dios", y porque "la belleza que corresponde a Dios es simple y buena y la causa de toda

initiatio .. . De este modo, la determinación de esta delgadez del ser-conocimiento-acción tiene su fundamento y su meta en lo trascendente, y el orden del ser mismo, junto con sus actos de conocer y hacer que lo construyen y expresan, sólo tiene su inmanencia en virtud de dicho fundamento y meta. Esta dinámica informará ahora el doble esquema de Dios y el mundo: el de la creación, reposo-procesión-retorno (*monē, proodos, epistrophē*) y el de la redención, Dios-caída-purificación, que tienen tanto un aspecto activo, comunicador, como un aspecto pasivo, receptivo. El conocimiento es ante todo la recepción de la luz espiritual de Dios (*ellampsis*); la actividad es ante todo la devolución de esta luz a imitación del Dios que sale de sí mismo y se comunica. Pero como la criatura que sale es igualmente la criatura caída, la vuelta a Dios exige como presupuesto una "purificación" *(katharsis*).

Desde el punto de vista del individuo, el movimiento es, por una parte, la respuesta estrictamente complementaria a la articulación de la revelación: la "purificación" corresponde al movimiento de recogimiento (*epistrophē*), la "iluminación" a la autorrevelación de la luz interior de Dios (*proodos*) y la "perfección", la meta, es la "unión" (*henōsis*) con el Dios inmóvil, siempre permanente en sí mismo. En este movimiento extático hacia Dios la criatura se encuentra a sí misma y perfecciona su orden de ser (*taxis*). Pero el movimiento no es sólo una respuesta "pasiva" al Dios activo; es una búsqueda activa de lo divino. El retorno de la criatura se convierte por sí mismo en su propia salida (*proodos*) como movimiento comunicativo, apostólico. Como Dios "se humilla", así el espíritu, al ascender por encima de sí mismo hacia Dios, "se humilla", buscando a los que aún le faltan para comunicarles lo que ya posee. Esta actividad de comunicación asume necesariamente el mismo triple carácter que existe entre la criatura y Dios: el espíritu puede ahora purificar a otros para Dios, porque Dios lo purifica; puede iluminar respecto a lo divino, porque ha sido iluminado; puede contribuir a la unión con Dios, porque está así unido.

Este esquema activo-pasivo tiene su contexto original en una psicología metafísico-ética y expresa la triple ordenación santa (*hierarchia*) del progreso religioso del individuo, el "camino de la iluminación". Es, por tanto, el camino religioso para la sociedad, que la Iglesia establece para el hombre: conversión purificadora, instrucción iluminadora, unión perfeccionadora y consagradora. Sólo si se establece esta jerarquía personal (que Denys reconoce y

presupone en todas partes) podría ser sensato exigir que los momentos individuales se enfaticen y se asignen a funciones particulares del individuo, e incluso entonces sólo de tal manera que estos énfasis predominantes no amenacen la unidad inseparable de los tres momentos. Y también en el sentido de que quien tiene la función (digamos) de unificar posee por tanto *eminentemente* las otras dos funciones y debe ejercerlas, y eso incluye siempre como presupuesto el movimiento pasivo de ser uno mismo quien está purificado, iluminado y unificado. Pero el que tiene la función predominante de ser purificado tiene, por tanto, no sólo la tarea de esforzarse por la iluminación y la unión, sino también ya, en la medida de sus posibilidades, la de ayudar a purificar a los demás.

Así se desarrolla una sutil red de relaciones, que se extiende en todas las direcciones y es de aplicación universal, que, mediante la acentuación de cada función respectiva, puede desplegarse en una estructura estática pero versátil de estaciones respectivas, pero en la que, debido a que todo descansa sobre todo lo demás y cada una sigue necesitando de la otra, la función sigue siendo transparente a esa naturaleza que se expresa de forma idéntica en todas las cosas: un producto de lo más espiritual, de lo más griego, que se adaptó a ser un alma tierna e inspiradora para las estructuras sociales más rígidas y más externas de los romanos y los alemanes. Si se observa ahora la dimensión de lo "estético" (es decir, de las relaciones entre lo sensible y lo espiritual), entonces la jerarquía vuelve a poseer una triple estructura: como jerarquía en el reino del espíritu puro -los órdenes tres veces tres de los ángeles-; como jerarquía en el reino del símbolo puramente sensible, todavía no iluminado en el espíritu -la jerarquía (sólo mencionada por Denys y no descrita con más detalle) del Antiguo Testamento[176] ; y como jerarquía "intermedia" entre el símbolo y el espíritu, como jerarquía sacramental y en el sentido más estricto "jerárquica", la de la Iglesia, que trata en la medida de lo posible de asemejarse a lo celestial.[177] Si la jerarquía angélica tiene la ventaja de estar construida en todo según el modelo (en tres veces tres órdenes), de modo que forma un arquetipo claro, aunque algo pálido, de la Iglesia, presenta esta dificultad, que la función de "purificación" sólo puede utilizarse en un sentido inauténtico (la eliminación de una ignorancia relativa mediante una iluminación superior178). La jerarquía eclesiástica tiene la ventaja de una cercanía mucho mayor a la realidad y a la experiencia: aquí se pueden captar realmente las funciones, pero por ello el sistema triádico queda incompleto o sólo se

hace viable a costa de ser forzado. Debido a su fidelidad a la realidad, el Areopagita ha establecido sólo dos estructuras triádicas en la Iglesia: la que tiene la función activa de iniciar - sumo sacerdote (= obispo), oferente (= sacerdote), servidor (= diácono), y la que tiene la función pasiva de ser iniciado - monjes, pueblo santo y catecúmenos (con los que se incluyen pecadores y penitentes). Dentro de las dos tríadas, la primera función corresponde en cada caso a la unificación, la segunda a la iluminación y la tercera a la purificación.

Denys, en efecto, intentó también dotar a estas dos jerarquías eclesiásticas de una tercera, la de los sacramentos, que él hace igualmente triple (pero sin forzar sin embargo el esquema, pues añade otras iniciaciones sagradas): el sacramento del agua (bautismo) como conversión y nacimiento divino, el del pan y el vino (la synaxis) como unión con Jesús que procede (él mismo en la Encarnación, sacramentalmente en la hostia), imparte y vuelve a envolver en sí mismo, y el del óleo (confirmación, ordenación sacerdotal, extrema unción).179 Pero una asignación de las tres funciones a los tres sacramentos no era posible, porque incluso el bautismo, que debe ser propiamente unión, es llamado "iluminación" en la tradición de la Iglesia, y si la synaxis es reivindicada como "unión", entonces no queda ninguna función particular para el *myron* y su función propiamente iniciadora.

Si Denys resiste a la tentación de encontrar en la Iglesia un modelo externo exhaustivo, resiste también a la tentación, que le atrae aún más y está a mano, de una derivación trinitaria o cristológica del orden de las tríadas. Es cierto que afirma explícitamente: "El origen (*arch*ē) de esta jerarquía es la fuente de la vida, la bondad esencial, la causa única de todos los seres, la Trinidad, de quien fluye por la bondad tanto el ser como el bienestar a todo lo que es. A esta bienaventuranza teárquica, trascendente sobre todas las cosas, a esta mónada verdaderamente triple pertenece esa voluntad, incomprensible para nosotros aunque conocida para sí misma, que es la salvación racional para nosotros y para todos los seres que nos trascienden,'180 algo que, como él mismo elabora a continuación, se realiza mediante el giro igualmente triple de la criatura hacia Dios. Pero en ninguna parte se intenta exponer las funciones jerárquicas en términos de las relaciones personales dentro de la tearquía. La misma reserva puede verse claramente cuando, aunque se declara que toda jerarquía tanto de ángeles como de hombres se ordena desde y hacia el Hijo encarnado -porque "él es el *arco* y el ser de toda jerarquía y

santificación y teurgia, y el poder activo más teárquico "[181] , y "toda jerarquía encuentra su culminación en Jesús", como lo hace en la Divinidad completa[182] - no hay ninguna sugerencia de que las funciones individuales puedan derivarse de las funciones del Redentor encarnado. Tan pronto como Dios entra en escena -y Jesús es Dios-, cesa cualquier comparación de órdenes, cualquier analogía discernible. Basta, si la belleza del orden del mundo apunta a Dios, que es, de un modo que escapa a nuestra comprensión, "orden primigenio". Por tanto, el sentido último de las jerarquías no se designa, en un contexto cristiano, como el conocimiento de Dios, ni siquiera como la representación de Dios, sino como el amor: como "el amor perpetuo a Dios "[183] al que nos elevan las tres funciones, pero también, en el juego de toma y daca entre las criaturas, la imitación de Dios en el amor mutuo.

Y aquí aparece, como ya se ha dicho, una brecha en el orden intermedio absolutamente continuo e inexorable, en cuanto que de cada escalón se abre un camino inmediato a Dios, que el amor siempre quiere y que todo orden-mundo pretende y refleja inmediatamente. Pues si la jerarquía no refleja lo trinitario en Dios, entonces "es sin embargo una imagen del orden y de la distinción en las actividades divinas... . Pues la Tearquía purifica primero a las inteligencias a las que está más próxima, las ilumina y perfecciona a aquellas a las que ha iluminado hasta una actividad divina y consagrada.[184] Esta semejanza de imagen es, por decirlo de un modo más exacto y comprensivo, una verdadera causalidad secundaria natural-sobrenatural, pues, por poner un ejemplo, la jerarquía sacerdotal no tiene, por una parte, nada que comunicar sino lo divino, y, por otra, un sacerdote, como colaborador de Dios, debe sin duda también él mismo purificarse, iluminarse y unificarse, para transmitir las gracias de Dios de un modo apropiado[185]. Así, el motivo de la mediación se reduce al doble motivo -cristiano y eclesiástico- de la estructura sacramental de la Iglesia (en la que se expresan los conocidos tres "oficios" de la Iglesia) y al pensamiento claramente definido del carácter misionero de toda gracia cristiana: quien recibe debe a su vez transmitir; quien ha sido hecho personalmente digno por Dios debe vivir en su valía (*axia*) como si se tratara de un rango (*taxis*) que le reclama, una reclamación que llega hasta lo más profundamente personal. Esta objetividad de la santidad, que incluye y no excluye la piedad personal, la oración y la mística, será transmitida a la Edad Media no por Agustín, sino por Denys. Hay aún otro punto que

señalar: el cuidado con que Denys describe la jerarquía (cuya sorprendente definición hemos dado más arriba) como un orden único en tres funciones. Lo importante para él no es que los ángeles formen nueve coros, sino tres jerarquías, dentro de las cuales las tres funciones son de igual rango.[186] Y si hay entonces gradación, no es en el sentido de una simple subordinación, sino de un orden de fundamento. Cabe preguntarse, por tanto, qué significa realmente la estructura verbal *hier-archia*, sobre todo si se la pone al lado del concepto utilizado continuamente para lo divino, el de *the-archia*. Si tearquía significa el principio de todo ser divino, o de toda divinización, entonces jerarquía sólo puede significar el principio, fundamento, forma efectiva de santidad y santificación. La santidad (o simplemente el orden santo) ciertamente exige como elementos tanto la secuencia ordenada de las tres etapas como el trabajo recíproco activo-pasivo de las tres funciones; pero esto es sólo una primera deducción. La jerarquía no es primariamente subordinación graduada, sino orden dentro de la persona individual como dentro de la comunidad, un orden divino divinamente ordenado, que conduce a Dios y consiste esencialmente en generosidad y gracia.

Todo este orden espiritual y sin embargo visible es, como se dice elocuentemente y siempre, la belleza cósmica, en la que se manifiesta la belleza teárquica, superadora.[187] El principio jerárquico en el sentido definido es para Denys simplemente el principio-mundo. Se ha apropiado de este fruto de la sabiduría neoplatónica tardía en su, para él, incuestionable autoevidencia, pero le ha dado un *punto de partida* cristiano -*¡qué* momento, cuando descubrió que los nombres revelados de los ángeles eran realmente nueve y de los rangos eclesiásticos dos veces tres!- y un sentido profundamente cristiano. Si la imagen triádica de Dios se aplica ahora también a la estructura de la Iglesia, sigue siendo para Denys -aunque de manera diferente a Proclus- la estructura del mundo y la estructura del ser. No sólo la filosofía en un sentido no cristiano se deriva para él de la verdadera Sabiduría revelada, sino que hace que la economía histórica de la salvación incluya toda la historia de un modo omnicomprensivo. Así, no tendrá nada que ver con el teologumenon, según el cual las naciones tienen sus "ángeles" arcónticos, pero sólo Israel está inmediatamente bajo el dominio divino. Como los demás, Israel tiene su propio ángel revelador y jerárquico (Miguel); la misma providencia rige sobre todas las naciones; y la cuestión es sólo cómo las naciones escuchan a esta providencia iluminadora y orientadora.[188] Esta visión liberal se ve

reforzada por la posición excepcional concedida a Melquisedec: con el homenaje que le rinde Abraham, la jerarquía legal se subordina a él como "jerarca de todas las naciones y tipo inmediato de Cristo".[189] Estos motivos no completamente armonizados atestiguan, al menos, una tendencia hacia una universalidad histórica, que en cualquier caso se realiza en la concepción de la Iglesia como corazón del mundo, fuente de toda forma y vida. Como en la gran paz de Dios entre todas las naturalezas creadas se supera y suaviza la "guerra natural" de todos los seres limitados unos con otros,[190] así, a un nivel mucho más elevado, la Iglesia de Cristo es el lugar de la paz y de la reconciliación y unión de todo ser con Dios.

Es difícil decir qué pensaba Denys, el discípulo de los alejandrinos y de Nisa, sobre la condenación eterna. Repite en su carta a Demófilo la visión de Carpo, quien, ante el cielo y el infierno abiertos, debe tomar su decisión sobre el amor:[191] pero esta visión se relata con la intención expresa de advertir y atemorizar. Si la *Jerarquía Eclesiástica* trata de la caída de los ángeles y de su asignación de lugares dentro del buen cosmos de Dios[192] , se trata tanto de una *apocatástasis* origenista como de una caída pretemporal origenista: Denys no pertenecía en modo alguno ni a los profesos ni a los origenistas secretos.[193] Su imagen del mundo sigue siendo ante todo una "imagen", en el ámbito del pensamiento litúrgico ahora apropiado, de modo que cualquier intento de penetrar escatológicamente más allá de esta imagen pondría en peligro la *simetría*. Sólo con Máximo el mundo dionisíaco volverá a encauzarse en este punto hacia un curso alejandrino.

6. MISTICISMO TEOLÓGICO

La teología mística es el punto culminante de toda la teología del Areopagita. Está presente secreta o abiertamente en todos sus discursos teológicos y es sistemáticamente necesaria para el conjunto. Es exigida tanto por su doctrina de Dios como por su doctrina de la Iglesia, por lo que no es un "apéndice" para "elegidos". Pero precisamente por eso no es tanto el centro de su teología, como para que su teología simbólica e intelectual pueda relativizarse e incluso cuestionarse. No hay abismo entre la teología exotérica y la esotérica; cada una necesita de la otra y se compenetran:[194] ni siquiera hay tensión entre la teología dogmática y la mística. Cada decreto dogmático, incluso la definición conciliar más tajante, debe verse a la luz de la cada vez mayor impropiedad de Dios,[195] de su misterio cada vez más profundo. Hasta la eternidad sólo conocemos a Dios en su autocomunicación, aunque es realmente Dios en su autocomunicación. Pero incluso la divinidad y la bondad comunicadas de Dios son una "imitación inimitable de lo que está más allá de la divinidad y de la bondad", que, "estando más allá de cualquier principio de divinización o de cualquier fundamento de bondad, es como tal inimitable e inaprehensible y trasciende toda imitación y todo intento de comprenderlo como trasciende a todos los que lo imitan o participan en él "[196]. Así se evoca el viejo principio: Si alguien ve a Dios y comprende lo que ha visto, entonces no lo ha visto en absoluto, sino algo suyo que se puede conocer. Pero él está trascendentalmente entronizado más allá de la inteligencia y más allá del ser, y sólo en virtud de no ser conocido en modo alguno y de no ser existe más allá del ser y es conocido más allá del entendimiento. Y esta perfecta ignorancia, entendida positivamente, es conocimiento de aquel que está más allá de todo lo que puede ser conocido.'[197]

Se trata de una afirmación dogmática, no psicológica, aunque sería ridículo negar (como se ha hecho) que Denys haya experimentado lo que expresa. La exactitud -tanto filosófica como teológica- de su afirmación, de la que sólo podría dudar alguien que no tuviera la menor idea de lo que aquí se pretende, no es ciertamente una objeción a tal realización. Ciertamente es verdad que según Denys la esencia de cada ser es en sí misma extática hacia Dios (algo que tan poco amenaza su individualidad que este movimiento mismo la determina en su nivel más profundo); es más, que este éxtasis *del eros* creatural es

en sí mismo una imitación del *eros* extático divino que por amor sale de sí mismo hacia la multiplicidad del mundo;[198] que, por tanto, la experiencia mística representa una realización filosófica y teológica de lo que *es*, una experiencia que el jerarca de cada jerarquía debería haber experimentado para poder "purificar" e "iluminar", por no hablar de poder "unificar".[199] En este sentido, la experiencia mística no es para Denys ninguna "experiencia excepcional", lo que no impide que lo sea en el plano psicológico (como es el caso, por ejemplo, de la mística española).

El Dios de la "oscuridad deslumbrante", cuyos "misterios simples, absolutos e inmutables de la teología están ocultos" (o según otra lectura "se revelan") "en la oscuridad deslumbrante del silencio más secreto", misterios "que deslumbran con una luz de la mayor claridad en la oscuridad más profunda, y -de una manera completamente fuera de nuestro alcance y totalmente invisible- sobrecogen las mentes cegadas con un esplendor que supera la belleza":[200] Este Dios es el Dios joánico, en el que no hay tinieblas (1 Jn 1,5).5). Sólo el brillo trascendente de esta luz inaprensible, que trasciende inconmensurablemente el poder de la vista espiritual, no puede tomarse en ningún caso como una superabundancia cuantitativa o relativa. Pero esta relación de la criatura con el Dios siempre más grande no es, en definitiva, una negación completa de toda relación, sino más bien la de una relación establecida por Dios a través de la creación, una relación que la criatura misma puede realizar despojándose de todos los velos encubridores del ser y del saber de la criatura, y de la que el método apofático sólo es, por así decirlo, la impresión negativa o el reverso hueco. Evidentemente, para Denys, este método de negación continua y de desprendimiento de los velos de los símbolos sensibles y de los conceptos intelectuales nunca puede separarse adecuadamente de la experiencia mística positiva (que procede de Dios); el todo concreto que tiene continuamente a la vista no es un método de pensamiento, sino un encuentro siempre experimentable, algo que tiene lugar en presencia del misterio del Dios vivo, conocido por la fe. Y, por tanto, el tantas veces mencionado "tercer paso" más allá de la afirmación y la negación, la trascendencia (*hyperoche*)[201] no es un "método" cognoscitivo, sino la prueba de que existe, más allá de todo lo que una criatura pueda afirmar o negar, sólo la superabundancia objetiva de Dios,[202] de modo que la última palabra de la "teología mística" sólo puede decir que Dios está no sólo más allá de toda afirmación, sino también más allá de toda

negación.[203] Las expresiones, transmitidas en parte de Plotino y Proclus, que describen el acto místico -'unión sin conocimiento' (*henōsis agnōstos*), 'arrojarse contra' (*epibolē*) el rayo oscuro (*aktis*), 'contacto' (*epaphē*)- siguen siendo descripciones, que de nuevo se significan teológicamente no psicológicamente, y arrojan el significado positivo (*kata kreitton*) de las negaciones.

Todo esto no presenta ninguna dificultad fundamental. Quizá sólo haya una dificultad en la relación de esta afirmación con la visión escatológica de Dios. Una visión inmediata en la tierra es negada incluso a Moisés y Pablo -en cierto modo en oposición a Gregorio de Nisa y varios textos de Agustín: sólo hay un conocimiento mediato de Dios.[204] De acuerdo con la ley de la jerarquía, los ángeles de la primera jerarquía pueden ver a Dios inmediatamente (*amesōs*).205 ¿Esta ley deja de ser válida escatológicamente? A primera vista puede parecer que sí, pues la visión de Dios ahora "a través del velo sagrado", a través de "la forma y la imagen", se contrapone en la Escritura y la Tradición a la visión venidera en la resurrección, cuando "estaremos con el Señor para siempre, llenos de las más puras contemplaciones de su teofanía visible que nos rodeará de los más luminosos esplendores como [una vez] lo hizo con los discípulos en aquella divinísima Transfiguración" en el Tabor. Pero enseguida la frase siguiente describe esta visión escatológica con expresiones propias de la visión mística.[206] Y, en efecto, Denys no podría hablar de otro modo según todos sus presupuestos: puede subrayar la iluminación de los "rayos deslumbrantes", la bienaventuranza del contacto con ellos, pero sólo en el contexto de una insistencia general en la continuidad global de la estructura epistemológica. Y esto lleva a preguntarse si el '*amesōs*' de los ángeles más elevados no es algo concedido a un sistema filosófico de pensamiento más que algo debido a la influencia de la concepción específicamente areopagítica de Dios -a menos que, es decir, se tome el '*amesōs*' sólo en el sentido de que la primera jerarquía no tiene necesidad de otro intermediario entre ella misma y Dios, lo cual no tiene por qué implicar, sin embargo, que por ello posea una 'visión esencial' de Dios. Naturalmente, esta "unión" entre Dios y una criatura liberada de todas las formas y categorías del conocimiento sensible e intelectual es algo totalmente positivo, realizador más allá de toda esperanza, porque en ella hay algo que por así decir corresponde a lo inexpresable: pero ¿por qué intentar una vez más expresarlo con categorías finitas?

La teología del Areopagita fue considerada y utilizada durante mil

años y más como una de las formas básicas de la teología de la Iglesia. Sigue siendo, con Agustín, *el* representante clásico de la forma teológica en Occidente. Si hoy en día el "mito" de su persona ha sido desmitificado (al menos, en parte), nada se dice por ello de sus logros. La prueba de que las influencias en su pensamiento no son sólo eclesiásticas (los alejandrinos y Gregorio de Nisa), sino también judías (Filón) y helenísticas (Plotino y Proclus) no dice -en su caso tan poco como en el de cualquier otro pensador cristiano- nada en contra de la sustancia genuinamente cristiana de su teología. Su dependencia de las formas neoplatónicas de pensamiento es tan obvia que ya se volvió contra él en vida. Pero él mismo dio la vuelta a la tortilla y replicó: "Los griegos habían hecho un uso impío de lo divino en relación con lo divino, intentando destruir el temor de Dios por medio de la sabiduría de Dios "207 .[207] Y con esto se pretende ciertamente no sólo la idea tradicional de los préstamos de la filosofía griega de la Biblia, sino algo mucho más profundo y verdadero, que se relaciona con el gnosticismo postcristiano y la filosofía (también postcristiana, y no sin influencia del cristianismo) de Plotino y Proclus, y quizás aún más fundamentalmente la relación de toda la filosofía griega con lo que hoy llamamos teología natural o revelación primordial: el mal uso del verdadero pensamiento religioso con el propósito de la especulación prometeica. Denys, por tanto, no quiere tomar prestado, sino devolver lo prestado a su verdadero dueño.

No se puede pasar por alto su estupendo conocimiento de las Escrituras; no cita mucho, pero cuando lo hace es con exactitud y con soberana maestría.[208] A menudo sólo insinúa, y deja que el iniciado lo entienda. Se sitúa en otro nivel que el de la teología de las Escrituras, como debe hacer el creador de una liturgia teológica. Lo que parece faltar aparece de repente en un pasaje secundario, de modo que hay que concluir que lo que presumiblemente no se había expresado conscientemente estaba siempre a mano. Así, para él, el misterio del Dios-hombre, su humillación, su sufrimiento, su muerte y su descenso están perfectamente presentes, pero se contemplan en el contexto del descenso de Dios al mundo en su conjunto y sólo pasan a primer plano como tema cuando trata del seguimiento de Cristo en el caso de los llamados, los sacerdotes y los monjes. La carga del Buen Pastor con los pecadores, la oración por sus enemigos en la cruz, la condena de todo pensamiento de venganza por parte de sus discípulos, su compasión por nuestras debilidades, su trato suave y gentil, su ofrecimiento de sí mismo por nuestra maldad,[209] todo eso debería haber estado en la

mente del monje rebelde, Demófilo. Pero todos los ungidos con el óleo santo deben contemplar la "humillación divina" de Jesús que, "para que nosotros pudiéramos ser divinizados, él mismo murió en la cruz, a fin de arrebatar del abismo de la muerte a cualquiera que haya recibido el bautismo de su muerte "[210] .3) con el martirio, y también con la vida de testimonio del cristiano, el cristiano que "muere cada día por la verdad", en la medida en que "da testimonio, como conviene, con cada palabra y obra "[211] , y más allá de eso, especialmente con la muerte al mundo que se produce tanto como signo como de hecho en la ordenación de los monjes[212]. Si, finalmente, interpreta la muerte real de los santos que se conmemoran en la misa como la "consumación de su santidad "[213] , es decir, como la conclusión interna de su muerte con Cristo, que ya ha tenido lugar, y a causa de la cual la muerte del creyente se contrapone en todo momento a la muerte del incrédulo?[214] Frente a una teología así, ¿de qué serviría referirse al hecho de que los griegos (o los budistas) también ven la "filosofía" como un aprendizaje diario de la muerte? ¿Qué fuerza tiene esta observación frente al dicho de Jesús (que recuerda a Pascal) en la visión de Carpo? Pues el Señor, descendiendo del cielo, se pone del lado de los dos pecadores perseguidos por Carpo y dice a su vengador: "Levanta la mano y desde ahora golpéame, porque mira, estoy dispuesto a sufrir de nuevo por la salvación de los hombres, y lo haría con gusto si con ello pudiera impedir que otros hombres pequen".[215]

Para Denys, la santidad de los cristianos es el resultado de la armonía del orden jerárquico, el conocimiento de la revelación y la actividad apostólica (*taxis-episteme-energeia*). En esta triple armonía divinamente ordenada, el hombre se hace transparente a Dios y susceptible a la voluntad proclamada de Dios. Esto es típicamente cierto para la jerarquía, llamada en el seguimiento de Jesús a ser "heraldo de los consejos de Dios". En la realización de este pensamiento, la doctrina de la oración de Denys[216] (neoplatónica, se dice) se introduce en el ámbito cristiano al nivel más profundo posible. Al ponerse completamente a disposición de Dios en la purificación, la iluminación y la unión, y mediante la asimilación a la voluntad divina, el jerarca llega al punto de "no querer ya nada que no sea completamente agradable a Dios y esté de acuerdo con las promesas divinas". Como ministro sagrado no pronuncia ninguna petición que no sepa que corresponde a la voluntad salvífica de Dios. Por tanto, no elige nada por su propia cuenta, sino que pone su

voluntad como instrumento dentro de la voluntad divina, del mismo modo que Pedro, a quien se le ha dado el poder de las llaves, el poder de atar y desatar incluso en el cielo, no pronunció las "santas palabras teológicas" confesando la divinidad de Jesús por impulso propio o por revelación de carne y hueso, sino "en virtud de una iniciación de Dios". La oración es, pues, resignación a Dios, pero para ser 'movido' o 'inspirado' más eficazmente por la voluntad divina. Aquí, por última vez, oficio y espíritu se han hecho uno.

ANSELM

La esbelta obra de Anselmo, radiante y perfectamente equilibrada, realiza de la forma más pura las preocupaciones de la estética teológica. Su razón es monástica, como la del Areopagita, pero es benedictina, y eso significa comunitaria y dialógica al mismo tiempo. Su forma monástica es contemplativa, contemplativa, transparente; su contenido benedictino se manifiesta en la conciencia de la libertad y en una forma de vida marcada por la libertad. Todo ello da un fruto común en la cúspide de la estética cristiana. Anselmo contempla la más alta *rectitud (rectitudo*) de la revelación divina en la creación y en la redención; discierne su verdad a partir de la armonía, de las proporciones impecables, del modo en que debe ser así (*necessitas*), algo que a la vez depende de la máxima libertad y manifiesta la máxima libertad, y esta visión le revela la belleza absoluta: La belleza de Dios en la forma libre del mundo. Cuando pregunta por qué razón o necesidad Dios se hizo hombre (*qua ratione vel necessitate Deus homo factus est*), la cuestión le parece "muy difícil, pero en su solución es inteligible para todos y deliciosa tanto por su utilidad como por la belleza de la razón (*rationis pulchritudinem*).'[1] Esta belleza parece al que la contempla tan inefable (*inenarrabilis* pulchritudo[2]) que apenas se atreve a intentar su imitación humana; el maestro no quiere acceder a las apremiantes peticiones de Boso, 'pues el asunto no sólo es precioso, sino que es justo con una razón (*speciosa ratione*) por encima del entendimiento humano, como tiene que ver con aquel que es "bello por encima de los hijos de los hombres". Siempre me indigno con los pobres artistas cuando veo a Nuestro Señor mismo pintado con una forma fea, y temo encontrarme en la misma situación si me atrevo a exponer un tema tan bello con un lenguaje grosero y despreciable.[3] Sin embargo, el problema de la expresión sigue siendo secundario frente al problema del pensamiento: lo decisivo de esta contemplación monástica es que no es éxtasis, ni sentimiento, sino razón contemplativa (*rationis* contemplatio[4]), contemplación si bien de una razón en peregrinación de anhelo, entre la fe terrena y la visión eterna (*meditetu... esuria... desideret tota substantia* mea[5]). Es la contemplación, sobre todo, de una razón orante que sólo espera encontrar el discernimiento en el diálogo con la verdad eterna, y por eso pasa siempre de la forma de meditación a la de oración.

La obra de Anselmo tiene dos caras: forma y contenido, método y

materia; y si ambas existen en tensión entre sí, se suele prestar muy poca atención a su unidad y a su mutua interdependencia. El método es el de *las rationes necessariae*; aparece como un método filosófico predominante, y esto presupone que el tema también es en gran medida filosófico. A pesar de ello, el tema es el trato libre del Dios libre con una humanidad libremente creada y llevada de nuevo a la libertad por Cristo, es decir, un tema predominantemente teológico, que se mostrará reflejado en el método. La meditación "filosófica" se desarrolla predominantemente en las dos primeras obras, el *Monologion* y el *Proslogion*, mientras que las cuestiones teológicas relativas a la libertad de Dios, de los ángeles y de los hombres, sus presupuestos, condiciones y su realización dramática, son el objeto de todas las obras sistemáticas siguientes: *Sobre la libertad de la voluntad, Sobre la caída del diablo, Por qué Dios se hizo hombre, Sobre la concepción virginal y el pecado original, Sobre la concordia entre la presciencia, la predestinación y la gracia de Dios y la libertad de la voluntad*. La polémica contra Roscelino (*Carta sobre la Encarnación del Verbo*), la discusión con los griegos en el Concilio de Bari (1098), *Sobre la Procesión del Espíritu Santo,* abarcan el problema de la libertad en el plano de las relaciones trinitarias, mientras que las maravillosas *Oraciones y Meditaciones* le confieren la forma eclesiológica y existencial indispensable. Aunque, pues, el método y la materia se compenetran completamente, podemos, comenzando por las consideraciones de método, tratarlos uno tras otro, porque de este modo se pone de relieve lo que es peculiar de Anselmo, incluso frente a su gran maestro, Agustín.

1. RAZÓN ESTÉTICA

La razón cristiana contemplativa, cuyo objeto de estudio es lo verdaderamente real, crece orgánicamente -si se dejan de lado todos los hilos polémicos desviados- a partir de la antigua contemplación del Ser. El gnóstico, tal como lo concibe Clemente y aún más Evagrio Póntico, piensa no sólo el contenido de la revelación bíblica que es creído por el pístico, lo piensa necesariamente como la perfección de la teología filosófica de los "paganos"; como auténtico filósofo teórico y práctico, lleva la sabiduría del mundo a su estado final. El *monachos* (es decir, un hombre solitario y unificado, que lo envuelve todo en sí mismo y se vuelve hacia el Uno) lleva la antigua *theoria* a su perfección; es, por tanto, el filósofo en el ámbito cristiano.[6] La cuestión de si Anselmo es filósofo o teólogo es, por tanto, bastante superflua y fundamentalmente errónea: la polémica antipagana de los Padres ya no es relevante, ni la separación de disciplinas que comenzó en el periodo de la alta escolástica es todavía aguda: Anselmo se sitúa en el *kairós*, pues la revelación bíblica puede entenderse simplemente como la consumación trascendente de la filosofía antigua, que nunca fue filosofía en el sentido moderno, sino que fue en sus preocupaciones fundamentales teología: discurso sobre Dios, sobre lo eterno, sobre el ser del que es. Que toda la existencia terrena está enraizada allí, de donde ha partido y adonde quiere volver, esto lo sabían los griegos, pero los cristianos saben algo que apenas adivinaban: que Dios es persona, que es libre, que por eso es creador y amoroso, amoroso en la libertad interior de su vida. Aquí la filosofía, sin discontinuidad alguna, encuentra su auténtico ser, por lo que carece de sentido preguntarse si estas últimas expresiones son "teología" o fruto de la razón iluminada por la luz de la revelación. Ante la abrumadora profundidad de la realidad sería irrelevante y carente de interés preguntarse qué podría hacer la razón sin la revelación, pero también sería impensable querer prescindir de la razón para vivir de la "sola fe", pues la revelación de Dios significa su hacerse contemplar y, por tanto, apela inequívocamente al entendimiento del creyente, al ojo de su razón.

En la medida en que el Dios libre expresa su ser interior en la libertad, todo comienza con la aceptación de su palabra y, por tanto, con la fe; la humilde aceptación de la palabra libre y absoluta, en la forma en que se ofrece, es el significado fundamental de *credere*, que,

dado que este presupuesto permanece siempre el mismo, nunca puede ser dejado de lado por el entendimiento. En particular, es también la recepción de la Palabra en su forma eclesiástica; la siembra siempre nueva de la Palabra, "o más exactamente del sentido que se percibe a través de la Palabra", en el corazón, y el cultivo fatigoso (*laboriosa cultura*) de esta gracia que se asigna al creyente, es el fundamento siempre nuevo de toda comprensión.[7] Pero la Palabra en el Evangelio mismo exige continuamente del oyente comprensión, entendimiento, aprehensión. Por tanto, *credo, sed intelligere desidero.*[8] *Credentem mefecisti scire quod nesciens credebam.*[9] Así pues, se trata *de fide stabilitus in rationis ejus indagine se exercere,*[10] *ut non solum fide, verum etiam evidenti cognoscant* ratione[11] Este entendimiento tiene su lugar, como hemos dicho, entre la fe y la visión (*inter fidem et speciem intellectum esse medium* intelligo[12]), aunque no se pretende ningún tipo de transición inmediata de la una a la otra.[13] El carácter terrenal de este entendimiento se hace aún más claro si consideramos su doble intención: desde abajo es una defensa contra la incredulidad, cuyos fundamentos se eliminan por este medio; desde arriba promueve la contemplación y la vida cristiana[14]. La comprensión de la verdad total (filosófico-teológica) exige -como sabían los sabios del mundo antiguo- el compromiso total del hombre: 1. una vida asentada en la verdad y liberada para ella, a cuya vida pertenece para el cristiano la lucha de la oración; 2. la lucha por la comprensión conceptual para alcanzar la in-sight, *intellectus*; 3. la pura alegría y bienaventuranza (*delectatio, beatitudo*) en la verdad así encontrada, que le corresponde al hombre tanto por gracia como por mérito. Cada uno de estos momentos da lugar a un momento estético, a partir del cual la *pulchritudo rationis* anselmiana alcanza su unidad.

1. La vida por la verdad (tal como Pitágoras, Platón, Epicuro exigían a sus discípulos) significa una devoción amorosa a la cosa misma: pues ésta es *tanta res*, es decir, quiere ser abrazada no sólo con "la fe más cierta", sino también con todo amor, incluso con el amor que da la vida.[15] En términos cristianos significa pureza, libertad del pecado, porque ¿cómo podría el espíritu entender las cosas de Dios "cuando está tan alejado de sí mismo por la enormidad de su torpeza que apenas es consciente de la gravedad de su enfermedad"?[16] Esta "insensibilidad mortal "[17] debe ser eliminada por la fe viva, pero también "debemos desprendernos cuidadosamente de las inclinaciones de nuestra propia voluntad, que a menudo y en gran medida obstaculiza la mente de la comprensión de la rectitud".[18] Porque la

certeza acerca de las cosas de Dios sólo viene a aquellos que están dispuestos: *omnibus est volentibus advertere perspicuum*.[19] Esta voluntad en relación con un Dios libre significa oración, *ut Deus aperiat quodprius latebat*,[20] significa ser libre y estar quieto en la presencia de Dios,[21] esperar pacientemente el entendimiento, 'adorar amando y amar adorando con todas las fuerzas'.[22] Por otra parte, no significa 'levantar los cuernos de un conocimiento que confía en sí mismo', sino: 'si soy capaz de entender, entonces digo gracias, si no, entonces inclino la cabeza en reverencia.'[23] La exigencia de 'pureza de corazón', de 'humilde docilidad ante los testimonios de Dios', de 'hacerse niño' y ante todo del ejercicio de 'fe firme, virtud seria y sabiduría' es la antigua exigencia de los Padres, que Anselmo repite contra Roscelino: sólo cuando uno se perfecciona en la *praktikē* puede emprender *la theoria*; entre la fe y la perspicacia viene la experiencia de la vida: *qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit non cognoscet*.[24] Esta experiencia proporciona las "alas espirituales", con las que sólo uno puede "ascender a las cuestiones más elevadas de la fe", y sin las cuales un "ascenso inoportuno" (*praepostere*) sólo puede conducir a que uno sea "arrojado a múltiples errores".[25] Pero, ¿qué es esta experiencia de la vida? Es una elevación por encima del nivel en el que el mero pensar se enfrenta simplemente con lo que es mero pensar; es la comprensión de que una persona libre y creada -que además se sabe carente de libertad debido al pecado- se enfrenta al Dios infinito, libre y personal, al que no puede controlar ni mandar por una doble razón: porque es creada, y porque está perdida y es pecadora. *La experientia*, como resultado intelectual de la *praktik*ē, consiste precisamente en el *sensorium*, en que cada criatura finita y caída carece por completo del *sensorium* propio del Dios vivo. Ambos momentos, el filosófico (la *disimilitudo mayor* de Dios) y el teológico de la caída de la criatura respecto de Dios, van juntos para Anselmo; La oración al comienzo del *Proslogion* da testimonio de ello, cuando lamenta la "ausencia" de un Dios que, sin embargo, se cree presente, mientras que no puede realizar por sí mismo el acto por el que se haría presente, porque es "la desdichada suerte del hombre haber perdido aquello para lo que fue hecho", haber caído "de su tierra natal al exilio, de la visión de Dios a nuestra ceguera".[26] "Concédeme contemplar tu luz, aunque sólo sea de lejos, desde las profundidades". El orante apela a su conocimiento de la *analogia entis*: 'No intento, Señor, penetrar en tus profundidades, porque en nada comparo mi entendimiento con aquél; pero deseo comprender en alguna medida (*aliquatenus*) tu verdad, que mi corazón

cree y ama'. Pero apela igualmente a la gracia de Dios, que puede renovar y restaurar de nuevo la imagen de Dios que ha quedado sepultada y ennegrecida en el pecador.[27] Y, sin embargo, una vez que se ha dado la prueba de la existencia de Dios y la consideración de su naturaleza, vuelve, a un nivel más profundo, la misma oración de lamento: 'si en verdad lo has encontrado, ¿por qué no sientes (*sentis*) lo que has encontrado...? Señor Dios mío, hacedor y rehacedor mío, di a mi alma en su anhelo qué más hay de lo que vio, para que pueda ver puramente lo que desea. Se esfuerza por ver más y, sin embargo, no ve nada más allá de esto que ve, excepto oscuridad; o más bien no ve oscuridad, que no existe en ti, sino que ve que no puede ver *más* a causa de su propia oscuridad.'[28] La fórmula de la analogía entre Dios y la criatura tan característica de Anselmo (*videt se non plus posse videre propter tenebras suas*) hace convivir lo filosófico con lo teológico, no sólo en el sentido de la contemplación areopagítica en la oscuridad deslumbrante, sino igualmente en la constatación de la pérdida de toda percepción como consecuencia del pecado original, algo que va más allá de las oraciones y contemplaciones agustinianas en las *Confesiones*. Siguiendo a Denys y a Agustín, puede decir: "Mi espíritu está oscurecido por su miopía, y abrumado por tu infinitud... tu luz es demasiado fuerte, el ojo de mi alma no puede contemplarla por mucho tiempo".[29] Pero entonces, en contraste con Agustín, viene el lamento: "No te siento... mi alma mira a su alrededor, pero no puede contemplarte". . mi alma mira a su alrededor, pero no ve tu belleza. Escucha, pero no oye tu armonía. Huele, pero no percibe tu fragancia. Sabe, pero no conoce tu sabor, siente, pero no percibe tu dulzura. Pues todo esto, oh Señor Dios, lo tienes en ti mismo de manera inefable, pues se lo has dado a las cosas creadas por ti a su manera sensible, pero los sentidos de mi alma están endurecidos, estupefactos y bloqueados por la antigua enfermedad del pecado. Y he aquí de nuevo qué angustia, qué tristeza y qué lamento encuentra quien busca la alegría y la felicidad... . Así pues, el punto de partida de la fe, cuando se toma en serio, lleva a la razón a esta constatación: que no sólo está abrumada -en la experiencia de la realidad- por el ser cada vez más grande de Dios, sino que, además, percibe en el encuentro personal hasta qué punto el hombre, sujeto como está al pecado original, está fuera de sintonía con todo pureza y todo amor. Es ciertamente la "inagotabilidad para los mortales *de la ratio veritatis*",[31] la "incomprensibilidad de la Sabiduría divina",[32] y el que busca "debe soportar el hecho de que hay cosas en Dios que su entendimiento no

puede penetrar",[33] debe comprender también que, si encuentra razones, "hay siempre razones todavía más altas que permanecen ocultas",[34] y que el hombre nunca trata con Dios de igual a igual y nunca puede ascender por encima de Dios ni siquiera en sus pensamientos.[35] Pero más allá de todo esto está la constatación de que existe una dependencia de la libertad del Dios de la gracia, que se muestra bondadoso con el pecador sólo en las situaciones irreductibles de la historia de la salvación. Sólo en este nivel puede hacerse comprensible el paso siguiente, el esfuerzo de comprensión conceptual y el paréntesis metodológico (*epochē*) que lo subsume.

2. Este esfuerzo del entendimiento es lo decisivamente anselmiano en la exigencia universal cristiana del *intelligere fidem*. Anselmo, que subraya mucho más que Agustín la libertad de la criatura, experimenta este esfuerzo como una obligación de gratitud en respuesta a la palabra de la revelación: 'Me parece negligencia, si, después de haber sido establecidos en la fe, no hacemos el esfuerzo de comprender lo que creemos.'[36] La puesta entre paréntesis[37] de la fe fundada en la autoridad, de la simple aceptación de los hechos presentados en la Biblia, pretende ante todo perturbar el modo despreocupado y cómodo en que el pístico se apoya en meros hechos de los que el hombre no necesita responder para trascender el positivismo teológico y el nominalismo. Si es verdaderamente el Logos quien se ha hecho hombre, entonces sólo puede ocurrir que en ésta, su más alta manifestación, se manifieste todo el sentido del Ser, y captarlo, al menos en esbozo, pertenece a la dignidad de un cristiano. A esto se añade que la razón, que opera aquí dentro del paréntesis metodológico, no es una razón "pura", sino una razón pecadora y redimida y coloreada por las dimensiones históricas de la existencia, y que demuestra a partir de la realidad histórica las condiciones de su posibilidad y, por tanto, reduce al silencio a los que niegan y se burlan.[38] Además, esta razón, que produce una especie de copia a mano alzada, conserva un contacto permanente con la revelación: todo lo que en ella contradice las decisiones evidentes de la autoridad es reconocido como falso.[39]

Pero estos son simplemente preliminares, pues todavía no se ha dicho nada fundamental sobre el carácter de la razón anselmiana. Esta razón tiene un carácter tan singular que no puede determinarse ni relacionándola con el *intellectus* patrístico ni viendo en ella una prefiguración de la *ratio* de la Alta Escolástica. La razón es para Anselmo la capacidad de ver del espíritu de un modo bastante

original. Pensar significa hacer visible espiritualmente algo. Puesto que la introducción a esta visión se produce a menudo en el diálogo entre el maestro y el discípulo, el maestro es el que provoca la visión, el que saca la verdad de lo oculto: *Aperias!*[40] *Ostende!*[41] es lo que se le exige. El resultado de su indicación es la visión: *non video cur, nisi mihi ostendas.*[42] *Videre* es la palabra fundamental para la comprensión, en cada caso como resultado de una explicación o indicación[43] que, en su sencillez y claridad, tiene algo de evidente,[44] algo más allá de toda contradicción.[45] *Video nunc aperte quod hactenus non animadverti.*[46] *Nihil corrigendum esse video*.[47] Este videre[48] repetido continuamente se refiere también a casos de dificultad (*quiddam inexplicabile* video[49] *non video cur*,[50] *nondum* video[51]); da al *videtur (mihi)* un colorido específicamente eidético (*nec mihi nunc videtur*,[52] *quamvis mihi videar intelligere, apertius ostende*;[53] finalmente: *si videtur quomodo Christus huic subjacere non potuit, palam erit . .* .[54]). En lugar de *videre* Anselmo puede utilizar cualquier verbo para contemplar: *intueri*,[55] *cogitando intueri*,[56] *inspicere*,[57] *speculari* (con la clara connotación de espejo y vista),[58] *contemplari*,[59] de donde se pasa sin solución de continuidad a *considerare* y *meditari*. Se habla mucho de la transparencia de lo verdadero *liquida vera*,[60] *liquidissime pervisum est*,[61] *liquet*,[62] *liquido*,[63] *liquidissimum est*.[64] La verdad o *ratio* es *perspecta*,[65] *pervisa*,[66] *conspicua*,[67] perspicua[68] *manifesta*.[69] Se revela, se da a conocer: *patet*,[70] *palam est*,[71] se ve *patenter*;[72] aparece, *apparet*.[73] Continuamente afloran las palabras: *aperire*,[74] *apertum*,[75] *ratio aperta*,[76] *apertissimum*,[77] *apertissime probare*,[78] y esta apertura de la verdad y de sus fundamentos hace que aparezca en su incontrovertibilidad: *inexpugnabiliter*,[79] *ratio* (o *necessitas)* inevitabilis[80] irrefragabilis[81] indubitabilis[82] in a *robur* infiexibile[83] finalmente como *ratio evidens*,[84] *evidentissime*.[85] En una apertura o revelación que la visión espiritual no puede resistir: *non possum apertae consequentiae* resistere[86] *non potest aliud esse*,[87] *resistere nequeo rationi tuae*,[88] y que obliga al acuerdo: cogit[89] *velit nolit sentit*.[90] La radiante obviedad de la verdad (*claritas veritatis*,[91] *nihil clarius*,[92] claret)[93] es algo que convence tan persuasivamente (*persuadet ratio)*[94] *que finalmente debe ser descrito usando la palabra clave, como 'necesidad', aquello que debe ser así: como ratio* necessaria[95] *rationis* necessitas[96] *necessitas* veritatis[97] *como aquello quod supra rationabili et perspicua necessitate claruit.*[98] *La intercambiabilidad de perspicuum y* necessarium[99] *señala el verdadero carácter de este último: es lo que se hace aprehensible a la vista espiritual, realizable, inevitablemente perceptible como verdadero (intellectus sentire per rationem* constringitur[100]*). De tal*

aprehensibilidad surge la certeza (certa ratio,[101] *certa Veritas et verta certitudo,*[102] *certissimum,*[103] *indubitanter,*[104] *nihil* consequentius[105]*), cuyo contrario es absurdo (stultissimum,*[106] absurdissimum[107]*).*

El proceso anselmiano del pensamiento es, en el plano de la demostración espiritual, el verdadero pensamiento, que no puede dejar de protestar contra la "dialéctica moderna "[108] que juega con conceptos poco claros (*dialecticis* sophismatibus[109]) y que precisamente por eso, tal como lo ve Anselmo, permanece ligado al ámbito de la imaginación sensible sin poder elevarse al nivel de la razón estética.[110] Para pensar se necesita una *simplicem intellection et non multiplicitate phantasmatum obrutum*.[111] Pero lo que aquí se dice contra Roscelin puede usarse también contra una teología agradable pero carente de pensamiento, que considera suficiente comparar imagen con imagen y establecer "paralelismos adecuados" -comparar a la mujer desobediente Eva con la mujer obediente María, el árbol del paraíso con el árbol de la cruz- para modelar así una "belleza maravillosa". Hay que admitir que todas estas cosas son bellas y pueden aceptarse como material para la imaginación. Pero si no se apoyan en algo sólido, difícilmente bastan para convencer a los incrédulos. . . . Porque cuando un hombre quiere pintar un cuadro, elige algo sólido sobre lo que pintar, para que su cuadro perdure . . . *Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas*. ...'[112] Al final de su demostración Anselmo retomará las imágenes de adecuación con las que comenzó; su Estrechez y adecuación (*convenit valde*) ha sido ahora demostrada, y puede decirse: *valde pulchrae et rationabiles sunt istae picturae*.113 Ahora bien, estas cosas "están establecidas sobre la firmeza de la verdad, como sobre un fundamento sólido, que, con la ayuda de Dios, hemos percibido hasta cierto punto".[114] Ni jugar con conceptos ni mirar imágenes debe equipararse en sí mismo al pensamiento. *El Monólogo* 10 enumera cuatro pasos: (1) la mera denominación ostensiva de un nombre significativo, como hombre; (2) el pensamiento interior del nombre (*nomen cogitare*); (3) la aprehensión espiritual de la cosa en sí mediante una imagen sensible (*imago*); (4) La aprehensión espiritual de la cosa en sí mediante la razón (*ratio*). Mientras que la *imago* sólo representa la *figura sensibilis*, la razón capta la *universalis essentia.*[115] *El Proslogion* 4 subraya una vez más los pasos segundo y cuarto: Para la comprensión de la cosa misma está la expresión tradicional *universalis essentia*, que en primer lugar no tiene que significar más que el conocimiento de la esencia de la cosa, la intuición filosófica de su esencia, es el

presupuesto incondicional de cualquier pensamiento, incluso teológico. ¿Cómo puede alguien que todavía no entiende cómo varios hombres son un solo hombre en especie comprender cómo en esa naturaleza tan misteriosa y elevada varias personas, cada una de las cuales es Dios perfecto, son un solo Dios? ¿O cómo puede alguien cuya mente es tan oscura que no puede distinguir entre su propio caballo y su color, distinguir entre el único Dios y sus varias relaciones? Por último, quien no pueda comprender que todo, excepto el individuo, es hombre, sólo podrá entender que "hombre" se refiere a una persona humana. Pues todo hombre individual es una persona. ¿Cómo, entonces, podrá entender que la humanidad, pero no una persona, fue tomada por el Verbo? "117 En todo pensamiento teológico está implícito el pensamiento filosófico, pero la filosofía nominalista (para la que nada universal puede ser intuido) es para Anselmo una contradicción en sí misma.

Para Anselmo el proceso del pensamiento se mueve inequívocamente hacia el punto en el que el tema estudiado aparece con tal claridad que se puede hablar de una visión inmediata, hacia el hacer presente del tema, por lo que el intento de lograr tal hacer presente prueba si el tema se puede lograr y, por tanto, si es verdadero o no. Por poner un ejemplo:

> Anselmo: ¿Puedes suponer que un hombre que ha pecado una vez, y nunca ha satisfecho a Dios por su pecado, sino que simplemente se le deja impune, es igual a un ángel que nunca ha pecado? Boso: Puedo pensar y decir las palabras, pero no puedo pensar su significado real, como tampoco puedo suponer que la falsedad es la verdad.118

Este hacer presente ante la mente (*cogito hoc, velut ante nos* sit119) no lo logrará el inexperto a la primera; el puro contemplar (*puro rationis* intuitu120), la simple visión conceptual (*simplex* intellectus121) se realiza en un proceso de análisis y síntesis de los componentes (*intellectus dividens et componens*, como dirá Tomás), cada uno de los cuales es una visión parcial (*quasi cogitando intueri, cogitantis* inspectio122), que para empezar parece bastante irreconciliable con cualquier otra visión (*ne forte repugnet huic assertioni quod intueor*.123 *Sic tua disputati . . . . necessariis rationihus concatenatur, ut nulla ration . . . . dissolvi posse* videam, *nisi quia* video *aliquid consequid . . . .*[124]), Así pues, la tarea primordial del pensador consiste en desarrollar y utilizar este poder de visión sintética, la capacidad de reunir lo que está separado, que es el significado raíz de *legere, logos: opus est ut tu ea quae dicam non sis*

contentus singula tantum intelligere, sed omnia simul memoria quasi sub uno intuitu colligere.[125] Este poder de unir en el *intuitus*, que eleva de una visión particular a una visión universal, es el juicio: *judicium animae*.[126] Anselmo recurrirá a este mismo juicio unificador para su prueba de la existencia de Dios: *nullus intelligens id quod Deus est, potest cogitate quod Deus non est*.[127]

Tal visión unificadora -como *speculatio*,[128] *meditatio*,[129] y particularmente consideratio[130]- *juzga* lo que pertenece junto, lo que une de modo correcto (concatenation[131] *contextio*,[132] *convenientia*,[133] *congruentia*,[134] consequential[135] concordia[136]) lo que forma una unidad a pesar de la impresión inicial (*quomodo convenient* contraria[137]) y produce una *concors* veritas[138]. Puede tener lugar como una vacilación calculadora (*mihi magis videtur convenientia quam inconvenientia*,[139] *magis* convenit[140]), una preferencia en la balanza, de modo que sus palabras aquí están a menudo en comparativo (*congruentius*), concediendo más que exigiendo (*non* incongrue[141]), marcando la percepción de una conveniencia (decet[142]). Surgen así grados de obligatoriedad con los que la materia se impone al *intuitus* (*non solum conveniens, sed etiam* necessarium[143]).

Esta noción de grados, sin embargo, en lo que concierne a la obra divina de la salvación, no se aplica a la materia misma, sino a su manifestación más o menos central al sujeto. En cambio, por lo que se refiere a la materia, en el libre obrar de Dios no hay grados de necesidad. Del mismo modo que su creación partió de la libertad más plena e ilimitada, a partir de la cual se desarrolló un orden determinado por la ley, así su autorrevelación se despliega en la historia de la salvación y en Jesucristo igualmente en la libertad insuperable y en la necesidad ordenada. El Dios que se deja ver (aunque sea a través de un velo) se muestra con una lógica que nada puede superar, cuya consecuencia interna es la más apremiante que existe, en cuya estructura objetiva no cabe distinción alguna entre lo necesario y lo simplemente conveniente y adecuado. Sólo que la visión de toda la estructura es algo que trasciende a la razón humana, incluso creyente; lo que puede percibir de necesario en ella es sólo un fragmento que, sin embargo, contiene claramente en sí mismo una garantía del sentido del todo. Con esto nos encontramos una vez más ante la forma anselmiana de los *fines analogia*, en la que *evidentissime comprehendi potest* que la manera de conocer y modelar de Dios *ab humana scientia comprehendi non posse*.[144] Se trata de nuevo del *videt se non plus posse videre*.[145] Sin embargo, se presupone la revelación del

amor de Dios, y no se pone ninguna barrera dura en el camino del que busca y anhela, sino que, al igual que el ser de los existentes se revela al filósofo de un modo incomprensible, así el terreno interior de la libertad y el amor de Dios se abre al creyente de un modo incomprensible: *miro modo apertissimum est*.[146] Hay una necesidad que "nos obliga" a plantear en Dios, creador libre, una *pluralitas, ineffabilem certe*, y que "no puede expresarse de ninguna manera";[147] reina *quaedam tarn ineffabilis quam inevitabilis pluralitas* en la más alta unidad.[148] Después de que Anselmo haya dado algunos pasos más hacia el *mysterium*, se interrumpe: "Pues sostengo que debe bastar para el que pretende comprender un asunto incomprensible si mediante el razonamiento llega a la conclusión de que sabe con toda certeza que lo es, aunque no pueda penetrar por su entendimiento cómo es. . . . Pues ¿qué hay tan incomprensible y tan inefable como lo que está por encima de todo? Si, pues, las cosas que hasta ahora se han discutido acerca del ser supremo se afirman sobre la base de razones de peso, aunque no puedan ser penetradas de tal modo por el entendimiento que puedan explicarse con palabras, en modo alguno se tambalea el fundamento seguro de su certeza. Tal consideración comprende racionalmente que es incomprensible... *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*".[149] La solución de esta paradoja está en la mente humana, que sólo puede comprenderse a sí misma, su racionalidad y libertad, en la oposición interna de suelo (memoria), espíritu-palabra (entendimiento) y voluntad; pero esta estructura sólo puede comprenderse como reflejo de otro arquetipo bien distinto y de modo que en sí misma "refleja" como en un "espejo" el oscuro arquetipo (*in speculo speculari*).[150] Esto es buen agustinismo; sólo que no debe pasarse por alto que también aquí el acto teológico está enraizado en el filosófico, y que, así como lo existente se distingue del Ser, en el que está enraizado, y la criatura de Dios, así el ser espiritual libre se comprende a sí mismo en el contraste con el Espíritu absoluto, en el que está enraizado justamente en su ser espiritual y en su ser libre.

El camino del *Monologion* (junto al cual el *Proslogion* puede verse como un epítome) es este ascenso constante desde la visión filosófica (o una visión clásica-teológica) a la visión de la razón teológica (cristiana), en la que el elemento teológico reside más bien en la luz de la fe que incide sobre el ser divino que en un objeto de fe propio; esto último ya se pone metódicamente entre paréntesis, en aras de la comprensión. El cambio se realiza de la manera más imperceptible

posible, mediante la equiparación de *per ipsum* con *ex* en el capítulo 5: lo que sale de Dios también es creado por Él, y más aún, como muestra la continuación, necesariamente de la nada o de su idea creadora, de la que se sigue la libertad y la personalidad de Dios y, finalmente, su ser como palabra espiritual. Así, uno de los títulos permanentes de Dios es en adelante *creatrix essentia (substantia, natura*)[151] , y las "ideas" se deducen no primariamente de abajo, de la contingencia y de los grados de las cualidades mundanas, que son grados ascendentes de perfección, más aún, de realidad, y que persuaden (*persuadet*)[152] de la existencia de algo más perfecto y más real en su esfera, sino más bien de arriba: de la libre autoexpresión de Dios, que planea e "imagina" lo que quiere. Y con ello se da su lugar a la categoría de la expresión (*exprimere*), que tan importante llegará a ser para Buenaventura; y el *ars divina* será menos *in facto esse*, en el orden de lo universal, que *in fieri*, en el libre descubrimiento de las esencias, vistas en el poder de expresión de la 'fantasía' divina y situadas en el 'lugar' en Dios, donde el poder de generación dentro de lo divino mismo está comprometido en su obra trinitaria[153]. Todo esto es ciertamente una continuación del pensamiento trinitario de Agustín, pero desde el principio se insiste en la libertad total de Dios y, por tanto, en la espontaneidad de su auto-revelación; también las categorías filosóficas de la infinitud, de la trascendencia de Dios sobre el espacio y el tiempo, su invulnerabilidad (*apatheia*) y, por tanto, su inmanencia en todo lo finito se completan de un modo personal: la impasibilidad debe ser una con la misericordia de Dios[154] , su inmanencia equivale a su presencia personal[155]. La aspiración a la felicidad, que el filósofo griego pretendía satisfacer mediante la contemplación del sumo bien, asume en virtud de la libertad personal de Dios el modo de un aspirante a Dios, que tanto se da graciosamente a sí mismo como él mismo consuela al que se esfuerza por su cuenta y le recompensa (*retribuit*) de acuerdo con su esfuerzo[156]. Y si ya con Platón el pensamiento consigue ser admitido "de repente" (*exaiphnēs*), con mayor razón con Anselmo, donde la concesión del encuentro decisivo depende de la decisión misma de Dios en su libertad. Anselmo estaba ya a punto de abandonar desesperado sus esfuerzos por encontrar una prueba sintética de la existencia de Dios (*desperans volui cessare*) cuando aquello que buscaba se "presentó" de repente (*se obtulit*),[157] como antes en el *Monologion: "ad magnam et delectabile quiddam me subito perduxit haec mea meditatio*".[158] De aquí surge con claridad y sin cesura el *appetitus naturalis ad Deum* como postura

cristiana de fe, esperanza y amor, y esto es característico, en efecto, en que del reconocimiento de Dios como el bien supremo "se sigue con la mayor certeza que cada hombre tiene que amar y anhelar a este Dios con todo su corazón, con toda su alma y con todo su sentimiento", algo que incluye igualmente el hecho de que nadie puede esforzarse por ello sin la esperanza de que algún día pueda alcanzarlo. Nadie que no crea puede amar o esperar". Anselmo caracteriza esta fe como *credere in summam essentiam*, porque el "in" expresa tanto el movimiento hacia Dios como la aceptación de todo lo que es presupuesto para tal impulso (*intentio*). Porque no parecería que creyera en eso si creyera en algo que no pertenece a este esfuerzo, o si no se esforzara por eso a través de lo que cree": el contenido de la fe se especifica por la presión del amor y deriva de él tanto su medida como su título de existencia. Esto es notable en todos los sentidos: no sólo en lo que respecta a la secuencia amor-esperanza-fe, sino también en el modo en que la fe cristiana se incorpora sin ruptura al eros clásico en su movimiento hacia Dios, aunque Anselmo sabe naturalmente que el contenido de la fe es la realidad y la verdad libremente reveladas de Dios, que se presupone incluso para el propio esfuerzo. Por eso, aunque equipara *credere in* con *credere ad*, prefiere la primera expresión, pues a continuación afirma que quien "cree en Dios" se mueve ya en la esfera de Dios (*intra illam permanebit*) y, a la luz de la fe y de su objeto, participa de Dios[159]. Toda esta concepción culmina en una teología del espíritu humano como *imago trinitatis*, como fundamento espiritual, autoposesión y voluntad de amor, que se presupone en el acto de la revelación trinitaria y se actualiza como respuesta a la Palabra de Dios. Lo que es finalmente el espíritu sólo se aclara en el diálogo personal entre el espíritu eterno y el espíritu creado, cuya respuesta está comprendida y es posible, esencial y personalmente, por la palabra del amor eterno.

El Proslogion, con su "argumento ontológico sobre la existencia de Dios", se presenta como una condensación tensa del Monologion[160] y, por tanto, debe contener de forma fuertemente argumentada el pensamiento de la obra anterior. Si, pues, la prueba deriva la existencia de Dios de la caracterización especulativa de Dios como *id quo majus cogitari nequit*,[161] porque lo que existe es más de lo que es meramente pensado, entonces el primer punto a señalar es que, según el *Monologion*, Dios no puede ser alcanzado por ningún concepto extraído del mundo,[162] es más, que un "concepto de Dios" es una forma contradictoria de palabras, porque Dios es esencialmente lo que

no puede ser concebido, y que esto es, en efecto, lo que la razón finita puede captar: *comprehendit incomprehensible esse.*[163] *El id quo majus cogitari nequit* es, pues, exactamente traducible por *quiddam majus quam cogitaripossit.*[164] No más que el ser es un concepto, aunque sea el presupuesto de toda formación de conceptos, no más, es más, mucho menos, Dios es un concepto, aunque sea el presupuesto de todo ser (y de todo ser) y de todo pensamiento (y de todo pensador). Si la fórmula negativa (*id quo majus* . . .) puede entenderse a lo sumo como designación de un concepto limitativo, el comparativo (*majus*) expresa claramente que no se trata en modo alguno de un concepto estático, sino que apunta a un movimiento dinámico del pensamiento y, dentro de él, a un horizonte nunca alcanzado del pensamiento, que sin embargo contiene todo el pensamiento, horizonte que la fórmula positiva (*quiddam majus* . . .) representa entonces expresamente como trascendente. Pero en la doctrina del pensamiento de Anselmo cada enunciado acerca de la esencia es primariamente función de un enunciado acerca de la existencia; si la función de indicación o significado puede efectivamente ser considerada o comprendida por sí misma, abstraída de la corrección existencial, entonces sólo puede serlo en su aplicabilidad a lo real165. Si la realidad o irrealidad o cualquier condición del ser ha de predicarse de algo que concebimos, entonces debemos plantear al menos inicialmente el acto de pensar como la "causa" existente (*causa*) o portador activo (*facere*) de la propiedad del ser o esencia que se predica.[166] El pensar debe (*debet*) a esta causa efectiva, en base a la cual hace sus afirmaciones (affirmatio167), una afirmación que caracteriza rectamente la realidad (*recta* = *vera* signijicatio168). De ello se sigue que el pensar debe al portador final de todo el orden de designación y expresión la declaración de la realidad, porque este portador lógico es por definición también el portador ontológico, en la medida en que todo orden conceptual se funda en el orden de la existencia; el juicio S = P se reduce en este caso a la tautología A = A: el ser es el ser. No se trata de negar que para el pensamiento estético, intuitivo, de Anselmo esta intuición más alta,[169] lograda tras una larga lucha, presupone los convencionalismos del pensamiento del *Monologion*: por un lado la manifestación de la realidad más alta a partir del intento de comparación de grados de ser de la realidad siempre ascendente, y por otro, y como parte de esa reflexión, esa experiencia filosófica del pensamiento sobre el existente mismo, que la carta contra Roscelino llama *experimentutn*. Una "deducción" de la existencia a partir de un

concepto, o incluso la noción de que podemos pensar a Dios como un concepto, sólo puede ser para Anselmo una caricatura de un acto filosófico. Por el contrario, la plena realización del verdadero acto filosófico se encuentra en aquella experiencia teológica de la revelación de la misericordia del Padre en el Hijo sufriente, en la que de modo incomprensible se satisface toda justicia, *ut nec major (misericordia) necjustior cogitaripossit*:170 aquí radica nada menos que el anonadamiento de la razón estética de la fe por la incomprensibilidad del amor divino, una incomprensibilidad que irradia en forma de revelación tal como se exhibe: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*.171 Esta estructura de pensamiento es definitiva, se aplica incluso en la visión celestial: *Sancti Dei in gloria sua Deum videbunt, sed magnitudinem divinitatis ejus sive immensitatem potentiae illius comprehendere nequibunt. Non enim immensus esset, si intellectu alicujus comprehendi potuisset*.171a

3. Precisamente de esta estructura de la razón estética surge el tercer momento: alegría, *gaudium, delectatio*. Se trata de la alegría por la "suma belleza" de Dios,172 que, para empezar, ciertamente, también en el sentido de la contemplación clásica, se desprende de la gloria del orden del mundo (*multitudinem tarn formose formatam, tarn ordinate variatam, tarn convenienter* diversam173), pero que se manifiesta mucho más en la belleza sobrenatural del orden de la salvación, que es *propter rationis pulchritudinem* amabilis174 y hace posible una *valde pulchra contemplatio*.175 Pero como la alegría de encontrar las armonías ocultas en la historia de la salvación presupone la gracia de la fe y, por tanto, la oración suplicante, será al mismo tiempo satisfacción de la razón por la evidencia que se ofrece y, en un nivel más profundo, agradecimiento por haber sido dada en gracia: así la bienaventuranza teológica se encuentra en la filosófica y más allá de ella. Ambos momentos son inseparables en el *delectabile quiddam,* al que llega de repente (*subito*) la contemplación,176 en el *delectabiliter* intueri177 de los misterios interiores de Dios: *valde mihi videtur delectabile retractare saepius tarn impenetrabile secretum*.178 Esta alegría estalla al final de una fatigosa serie de pensamientos, que como tales han sido sostenidos enteramente por una ascética concentración del pensamiento que no se permite ni siquiera una mirada a un lado, una pausa para descansar. Pues la alegría estalla realmente en el momento de alcanzar el entendimiento: *ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur*.179 *Es el gaudeo invenisse*.180 Pero no es gratuito que esta alegría irrumpa sin esperanza justo en el momento

en que la desesperación de no poder llegar nunca a una solución (*desperans volui cessare*), incluso en el que se ha producido una erosión de la propia resistencia a un problema tan acuciante y dominante (*cum vehementer ejus importunitati resistendo jatigarer*): pues la forma probatoria de la verdad que se ofrece al desesperado (*se obtulit quod desperaveram*)[181] brilla desde el abismo de una incomprensibilidad cada vez más profunda, es más, es y sigue siendo la manifestación precisamente de esto: de lo incomprensible.

La creación, y más aún el orden de la salvación, resplandece en el orden de su belleza como revelación de la libertad de Dios y, por tanto, de la bienaventuranza totalmente otra e infinita que pertenece al ámbito de lo divino[182]. Por tanto, la alegría comunicada por la gracia de Dios no sólo no está en relación con el esfuerzo humano ni con la alegría humana del descubrimiento, sino que tampoco la alegría que se concede por la gracia de Dios en esta vida de fe está en relación con la alegría prometida de la visión eterna cara a cara, en la que se cumplirá al mismo tiempo la alegría compartida de todas las criaturas redimidas y amantes. Henri de Lubac[183] ha mostrado que la línea del *Proslogion* está así profundamente quebrada: la satisfacción intelectual por el descubrimiento de la prueba de la existencia de Dios no es en absoluto la alegría en Dios prometida por Cristo: la luz de la verdad que brota de Dios no otorga la visión cara a cara, y por eso el libro termina con la reflexión de la fe sobre la alegría escatológica, en la que sólo tendrá lugar la plena satisfacción y el pleno desbordamiento por la eterna bienaventuranza de Dios. El modelo del gozo celestial también deja claro lo que la visión cara a cara puede significar para Anselmo: nada más y nada menos que el cumplimiento final y más positivo del *comprehendit incomprehensibile esse*. Oh corazón humano, oh corazón necesitado, oh corazón experimentado en el sufrimiento, más aún, abrumado por el sufrimiento, ¡cuánto te alegrarías si abundaras en todas estas cosas! Pregunta a lo más íntimo de tu alma si podría comprender su alegría por tan grande bienaventuranza. Pero, sin duda, si otra persona a la que amaras en todos los aspectos como a ti mismo poseyera esa misma bienaventuranza, tu alegría sería doble, pues te alegrarías tanto por ella como por ti mismo'. Pero no hay sólo dos o tres, sino innumerables almas, 'ninguna de las cuales amará a otra menos que a sí misma, y cada una se alegrará por la otra como por sí misma'. Si, pues, el corazón del hombre apenas podrá comprender la alegría que le corresponderá de un bien tan grande, ¿cómo encontrará espacio para tantas y tan grandes alegrías?'. Y como

cada uno amará a Dios y a la propia felicidad infinitamente más que a sí mismo y que a los demás, es evidente 'que todo su corazón, toda su mente, toda su alma, no bastarán para la grandeza de este amor'. Por tanto, deduce Anselmo, la alegría de Dios no entrará en el corazón, pero los corazones de los bienaventurados entrarán en la alegría cada vez mayor de Dios: *intra ingaudium Domini tui*. Mientras tanto queda, surgiendo en una gran ola al encuentro de la alegría desbordante, el anhelo y la esperanza mayores, la sed del amor por la quietud del anhelo del amor[184].

Y luego viene un último pensamiento. La alegría de la razón estética, que contempla la armonía de la obra salvífica de Dios, se funda en el sufrimiento del Hijo de Dios. Esto ensombrece toda la estética teológica, al menos mientras sea la estética de la fe, de la vida mortal. Pero Tú, Señor, Tú, para que yo viviera, has tomado sobre ti la muerte. ¿Cómo puedo alegrarme de mi libertad, que no existiría si no fuera por tus cadenas? ¿Cómo puedo estar agradecido por mi salvación, que no habría sido de no ser por tus dolores? ¿Cómo puedo alegrarme de mi vida, que no habría sido de no ser por tu muerte? ¿O he de alegrarme de las cosas que has padecido, y de la crueldad de los que te las hicieron, pues a no ser por ellas no habría sido mi bien? O si me aflijo por esas cosas, ¿cómo podría alegrarme por estas cosas que no habrían sido, si aquellas no hubieran sido? "[185] En esta inversión, que hace estallar toda proporción perceptible y arroja finalmente al que contempla junto con su alegría fuera de sí mismo en el amor cada vez más grande de Dios, se encuentra la naturaleza abrumadora de la alegría cristiana, que aquí ya no puede ser en modo alguno un logro humano, sino que, porque a pesar de todo se ofrece, se da en gracia como el presente pascual de Cristo.

2. EL RESPLANDOR DE LA LIBERTAD

Los tratados dogmáticos más importantes de Anselmo giran en torno al problema de la libertad: la obra temprana, *De veritate*, señala el elemento ético en la verdad, *De libertate arbitrii* expone los principios básicos de la libertad, *De casu diaboli* su aplicación al ser espiritual puro, *De conceptu virginali et de originali peccato* su aplicación a la humanidad; *Cur Deus homo* desmitifica la doctrina de la redención y lo fundamenta todo en la libertad no forzada de la muerte del Redentor y la consiguiente liberación de la libertad constreñida de los hombres, y *De concordia* responde a las objeciones contra la libertad extraídas de la presciencia, la predestinación y la gracia de Dios. La libertad es la preocupación central de una comprensión cristiana de la realidad que (poniendo entre paréntesis lo histórico-positivo bajo la revelación) contempla la relación del ser absoluto y relativo a la luz de la autorevelación de lo absoluto. Desde tiempos inmemoriales, y en particular desde la doctrina agustiniana del pecado y la predestinación, la libertad ha sido el patio de recreo de todos los filósofos miopes y esquinados.

Todo surge de una visión absolutamente simple de la analogía entre Dios y la criatura como analogía de la libertad. Para la criatura, la libertad sólo puede significar que se le permita entrar en comunión con el otro (y, por tanto, participar en el ser personal e independiente de Dios), algo que, sin embargo, sólo puede perfeccionarse a medida que, por la gracia, la libertad de la criatura es atraída cada vez con más fuerza hacia la libertad absoluta, hasta el punto en que la criatura alcanza su libertad final, cuando es libre con Dios y en Dios, y simplemente quiere, en libertad y no por estar dominada, lo que Dios quiere: La voluntad misma de Dios ya no será distinta de la tuya, porque como tú querrás lo que él quiera, así él querrá en todo lo que tú quieras... dispondrás todopoderosamente de tu querer, porque el Todopoderoso mismo estará en todo de acuerdo (*concordantem habebis*) con tu voluntad.[187] Pero como "la *concordia* perfecta sólo reinará allí donde ésta se une para convertirse en una *identitas* y una *unitas*", es decir, en la triunidad divina[188] , la analogía escatológica de la libertad entre Dios y la criatura no puede realizarse de otro modo que en la gracia como participación en la vida trinitaria, porque "el Padre nos ha unido a su Hijo omnipotente como su cuerpo y como coherederos con él, y nos ha hecho dioses a los que somos llamados en

su nombre. Pero Dios es el que diviniza; vosotros, por el contrario, seréis los divinizados "189.

Es esta orientación escatológica la que hace que todo sea inteligible: todo el camino que la libertad creada tiene que recorrer antes de poder realizarse y ser liberada para su propia libertad. Desde este punto de vista, "no puede formar parte de la definición de la libertad el poder pecar", porque tal definición "disminuiría la libertad, mientras que su rechazo la aumentaría";190 en el mejor de los casos, el poder (*potestas*) que constituyó originalmente la libertad puede definirse en parte como la incapacidad de ser constreñido a pecar por cualquier poder en la tierra,191 incluso el poder de la tentación.192 Si sucumbe, no es ante un poder ajeno, sino ante el propio.193 La libertad es, por tanto, poder (*potestas sive* libertas194), y éste puede ser tan poderoso que, o bien simplemente no se plantea la cuestión de la impotencia para resistir a la tentación, como en el caso de Dios y también en el caso de Cristo195 , que es la única criatura que es Dios, o bien ya no se plantea tal cuestión, como en el caso de los ángeles después de la tentación que los estableció, o en el caso de los hombres santos; en ambos casos, al no ser Dios, esta libertad final sólo podría alcanzarse con un gran esfuerzo196. Haber visto la necesidad de tener que alcanzar por el propio esfuerzo el estado de libertad creada es uno de los mayores logros de Anselmo, y rige toda su doctrina de la libertad.

La no necesidad o contingencia de la criatura lleva implícito que, si Dios le da la libertad creatural, el fundamento de tal libertad no puede estar en ella misma, sino que sólo puede alcanzarse en el fundamento de la libertad divina, que es el fundamento último de la libertad creatural. Como guía para que la criatura alcance su libertad por sus propios esfuerzos, la libertad de Dios le llega necesariamente de dos maneras: como ley y como gracia. Ambas forman inseparablemente el don inicial dado y requerido por Dios mismo para la realización de la libertad del hombre. Para hacer esto inteligible, Anselmo elabora, primero en el tratado *De veritate*, el concepto de rectitud *(rectitudo*) como concepto rector de lo verdadero y lo bueno (y, por tanto, también de lo bello): Verdadero" se refiere al pensamiento o a la proposición que se relaciona rectamente con un existente, o a aquella facultad que es capaz de expresar el sentido de un existente según su determinación natural; "verdadero" se refiere también al existente mismo en cuanto corresponde a la norma más alta del conocimiento y de la voluntad de Dios. Esta verdad óntica desemboca entonces en la

ética y de este modo el ser recto (ser justo o lícito) de la libertad creada se subordina a la norma de la libertad absoluta. Así "verdad y rectitud y justicia se definen recíprocamente "197 , a lo que hay que añadir, en el caso de la justicia, que la voluntad libre puede abrazar la norma recta sin otro bien o fin que la rectitud misma198 , lo que para la libertad conduce a la definición final: "libertad de la voluntad es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma "199 .199 Esta firme definición200 sólo tiene sentido en el contexto de un pensamiento teísta y teológico, en el que ya se ha superado la oposición de autonomía y heteronomía: la rectitud, que está capacitada y facultada para preservar la libertad creatural, no es otra cosa que el don inicial de la autonomía divina y, por tanto, de la promesa de participación en ella. La autoorientación de la *rectitudo propter se servata* es el modo en que la libertad se fundamenta en sí misma: *voluntas non est recta quia vult recte, sed recte vult quoniam recta est*.201 Así se comprende por qué Anselmo, al plantearse su objetivo, nunca completa el contenido de la ley (en términos de "ley natural"), sino que lo determina sólo formalmente como voluntad de Dios. Esta voluntad es, por definición, idéntica a la libertad absoluta, que es Dios, independientemente de cómo se concrete para la criatura, y la sumisión en relación con ella es, por tanto, el único modo en que la criatura puede alcanzar su libertad. Esto se comprenderá mejor a través de una mirada, primero, a la libertad de Dios y, después, a la libertad de Adán o, incluso, del ángel antes de su instauración en el bien.

Dios es verdad, porque todo lo que se regula según su idea es verdadero; es bondad, porque todo lo que se regula según su voluntad es bueno. Él mismo no se regula a sí mismo según nada: "su rectitud es su propia voluntad", y "si la rectitud debe ser preservada por sí misma, entonces esto no puede decirse con tanta propiedad de ninguna otra rectitud que de la de Dios. Porque así como no conserva a nadie más que a sí misma, . Lo que era más difícil de ver en el caso de la verdad, a saber, cómo Dios, si la verdad se define a través de una *relación* recta con Dios, puede ser él mismo la verdad suprema203 , es más claro en el caso de la libertad, porque emerge con claridad que se da de hecho una identidad de ser y auto-ser (auto-posesión, libertad), en la que el momento en que Dios es una regla -que se presenta a la voluntad creada- existe en Dios mismo. Si Dios no debe (*debet*)204 nada a nadie y no necesita (*eget*)205 nada, si es libre desde sí mismo (*a se*)206 y no observa ninguna voluntad superior;207 si además su voluntad no

puede ser quebrantada por ninguna voluntad ajena, entonces esto parecería conducir directamente a los límites de un voluntarismo puro: "Toda necesidad o imposibilidad está subordinada a su voluntad, pues su voluntad no está subordinada a ninguna necesidad o imposibilidad. Nada es necesario ni imposible, sino porque Él así lo quiere "[208]. Sin embargo, "esto no debe interpretarse en el sentido de que si Dios quisiera algo inadecuado, sería justo porque Él lo quiere... por lo tanto, sólo es verdad decir: La voluntad de Dios nunca es irracional "[210]. Pero esto tampoco significa que la voluntad de Dios se rija por normas establecidas por una razón anterior a él, sino que su libertad penetra y sostiene todo su ser, y en esta omnipotencia de ser se ilumina su verdad como poder de la iluminación total de sí mismo y de la propia presencia. Este "poder y potencia insuperables "[211] de Dios sobre sí mismo y sobre todo ser real y posible mantiene su ser libre de todo lo coaccionado o prohibido, "dos necesidades que están tan estrechamente interrelacionadas como la necesidad y la imposibilidad".[212] *Voluntatem vero ejus nulla praecessit necessitas*,[213] y por eso mismo esta voluntad, para la criatura, es verdad más allá de cualquier tribunal de apelación.

Y ahora se comprende la "dignidad, poder y belleza "[214] de Adán en su dote original de libertad. Si Dios quería que el hombre fuera libre, al crearlo tuvo que darle una triple dote para ponerlo en camino: el acto de querer, que quiere obedientemente el bien divinamente ordenado; en este mismo acto la regla, que está tanto en el acto (en cuanto es moralmente bueno) como más allá del acto (en cuanto obedece); y la gracia para permitir al hombre mantenerse en la libertad de esta obediencia. Dios debe impartir el acto de querer (es decir, la libertad no sólo posible, sino real), pues sin el acto de libertad de Dios nuestra capacidad (*potestas*) no llegará a actuar[215]. En esta noción enraizará Anselmo su profunda doctrina de la libertad permanente del pecador: posee la *potestas* y hasta ahora es libre,[216] y el pecador sigue siendo deudor de Dios por ser libre en el acto de libertad,[217] 'pues siempre es libre por naturaleza para conservar la rectitud, si alguna vez la poseyó, aun cuando ya no tenga aquello que debe conservar';[218] conserva la *aptitudo intelligendi et volendi*,[219] la *naturalis dignitas*,[220] pero la capacidad permanece ociosa (*otiosa*).[221] Así, Dios ha creado a Adán en acto de libertad: *in ipsa datione facta recta*.[222] Pero esto significa que la regla (que es Dios en su voluntad) debe al mismo tiempo ser impartida a esta voluntad en la creación, y, en la medida en que esta regla fue una vez una con la libertad y la

autoposesión de la criatura, no puede serle retirada por Dios sin contradicción[223]. Pero esta entrega de la voluntad personal de Dios a la voluntad creada, en forma de regla a seguir, es la gracia[224] , de donde también se hace comprensible, a un nivel más profundo, por qué la *rectitudo voluntatis* del pecador, perdida en la caída, ya no puede ser recuperada por el pecador mismo, sino que sólo puede -¡por milagro!- ser restaurada por Dios[225] . Para la voluntad es lo mismo ser recto que tener rectitud. Por tanto, es evidente que sólo puede querer la rectitud cuando tiene rectitud. No niego, por tanto, que la voluntad recta pueda querer la rectitud que todavía no tiene, es decir, cuando quiere una rectitud mayor que la que tiene; pero sólo digo que no puede querer la rectitud a menos que tenga la rectitud por la que puede quererla". Pero la voluntad no puede sacarla de sí misma, ni tomarla prestada de ninguna otra criatura. Sólo la gracia" puede dársela a la criatura "sin mérito precedente"; si entonces el que quiere justamente merece una mayor rectitud o una recompensa, eso es "todo fruto de la gracia primera".[226] Y "aunque la rectitud se conserve por el libre albedrío, no debe imputarse tanto al libre albedrío como a la gracia, pues el libre albedrío sólo posee y conserva la rectitud por la gracia preveniente y subsiguiente".[227]

En todo esto Anselmo habla sólo de la libertad final de la criatura, que le sirve para la consecución de la salvación[228]. Pero el carácter de esta libertad es tal que sólo puede entenderse en términos de esa penetración tan íntima e incomprensible de la libertad humana por la libertad divina, que hace dialógica toda la relación del hombre con Dios; es obediencia personal al Dios personal libre, y por la apropiación de la voluntad de Dios a su propio ser libre esta obediencia se convierte en el misterio incomprensible de la toma de Dios en su propio ser. Anselmo, que siempre habla sólo de *rectitudo* y obediencia (y evita firmemente el lenguaje agustiniano de una *delectatio spiritualis* por el bien, que más tarde fue mal utilizado por Jansen[229]), no puede aquí, donde trata de la profundidad de los conceptos de *rectitudo* y *justitia*, evitar ya el de amor. Así el *propter se servata* puede iluminarse en un *solo* amore[230]. Y del mismo modo el sentido del libre albedrío y de la capacidad de discriminar es que "debe amar el bien y elegirlo, y más aún amar y elegir lo mejor".[231] En efecto, "esta elección, que también puede llamarse juicio, es libre, porque la razón, por la que se entiende la rectitud, enseña que esa rectitud debe ser siempre conservada por el amor de la misma rectitud.[232] El hecho de que la libertad no pueda ser coaccionada, su

incomprensible espontaneidad *-esponte* es la palabra clave de la doctrina anselmiana de la redención-, confiere a sus aplicaciones esa gratuidad que sólo pertenece al amor y que determina el sentido de lo que tiene lugar entre Dios y el mundo. *Memoria* e *intellectus* están al servicio *del* amare[233] ; toda *rectitudo* natural remite en último término al *rectum* cor[234] , que es creado para "amar y elegir a Dios, que es amor subsistente "[235] , "por encima de todo, sin otra razón que por su propio bien "236 .[236] Por eso es significativo que el "Libro de las Similitudes", tanto al principio como al final, vaya más allá de Agustín al describir la libertad de la criatura en el lenguaje y la forma de pensamiento de Orígenes, ciertamente en una terminología que traiciona un carácter únicamente anselmiano:[237] "el poder de willin . . . . ocupa una posición entre Dios y el diablo como la de una mujer entre su legítimo esposo y un adúltero . . . . Si sólo se une a su marido legítimo, entonces ella misma es legítima y tiene hijos legítimos, pero si se une al adúltero, es adúltera y tiene hijos ilegítimos. Si se une a Dios, recibiendo el impulso del Espíritu Santo, como una buena semilla, es legítima esposa y engendra hijos legítimos, es decir, virtudes y buenas obras, pues inmediatamente a su mandato todos los órganos (*sensus*) del alma y del cuerpo se abren para cumplir el mandato de Dios: el poder de querer mismo se abre a la inclinación (*affectio*) a la virtud y al querer (real) de lo que anhela, [del mismo modo] la memoria, el poder de reflexión, la perspicacia, la mente se da valor para amar, se prepara para la humildad, se endurece para la paciencia, y se abre al porte de las otras virtudes. Del mismo modo se abren los sentidos corporales. . . . El único poder de la voluntad soporta todo eso, cuando en el amor se ha unido a la voluntad de Dios. La inclinación o el uso (*usus)* de la voluntad se llama voluntad agradable u obediencia, porque, escuchando la voluntad de Dios, lo tiene por defensor (*advocatam*) cuando se le pregunta por qué hace esto o aquello". Las cosas son muy diferentes en el caso del pacto con el diablo, en el que el alma se abre al mal y da origen al orgullo, que es "la extralimitación de su obligación", es decir, de su sujeción a la voluntad de Dios. Cada pecado surge de tal [orgullo]. Y porque el hombre tiene este orgullo de sí mismo y no soporta por encima de sí mismo la voluntad de Dios como aquello a lo que debe obediencia, por lo tanto retiene de Dios algo que más propia y únicamente le pertenece a él. Pues sólo a Dios debe pertenecer el querer desde su propia voluntad, sin deber obediencia a ninguna voluntad puesta por encima de él... . Así como la propia voluntad de Dios es la fuente y el origen de todo bien, la propia

voluntad del hombre es el origen de todo mal "[238]. Este pasaje arroja luz sobre la *Meditación* 2, por lo demás extraña, en la que se lamenta *la virginitas male amissa*: "Eras virgen, desposada con Cris . ... te has convertido en adúltera para él; libremente te has arrojado miserablemente desde la sublimidad de la virginidad al abismo de la fornicación ... ... te has convertido en una ramera obstinada, en una puta desvergonzada ... . has abandonado a tu casto amante en el cielo y has seguido a tu odioso seductor en el infierno "[239].

Sólo sobre el trasfondo de este misterio del matrimonio son perceptibles las intenciones finales de Anselmo. Para él la *analogía* filosófica *entis* se convierte en *analogía personalitatis* o *libertatis*, y correspondientemente la perfección de la criatura se encuentra en su perfecta liberación en la absoluta libertad divina al ser acogida en la voluntad divina: *haec est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati Dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate opere perficit*.[240] La buena voluntad es "recibida", *accepta*, como semilla de Dios y de la libertad eterna en el seno de la libertad humana, y la "apertura" de este seno a Dios -como obediencia- es precisamente la recepción de la libertad. En efecto, el *De concordia* compara la unión de la gracia y de la libertad creada en el engendramiento del hombre redimido con la unión del padre y de la madre en el engendramiento del hijo[241].

Esto arroja más luz sobre el concepto central de *debere*. Dios es sencillamente libre; no debe nada al hombre. La redención del pecador por Cristo no es un rescate, como si el demonio tuviera algún derecho sobre el hombre que pudiera hacer valer frente a Dios.[242] Ni la menor necesidad ensilla la libertad de Dios si decide libremente (*sponte*)[243] salvar a la humanidad perdida.[244] Y toda la obediencia del Hijo encarnado depende enteramente de la espontaneidad de su amor y despliega simplemente las necesidades interiores de este amor libre,[245] incluido el misterio mismo de Getsemaní, la pesada carga de la culpa del mundo y la muerte. Todo el misterio trinitario entre el Padre y el Hijo -que el Hijo obedece realmente y hasta el extremo, y por otra parte que el Padre no obliga a nada, sino que permite el modo de sacrificarse del Hijo-, se contemple como se contemple, es un misterio de amor espontáneo, no forzado.[246] Y precisamente esta espontaneidad absoluta, porque divina, en el sacrificio del Hijo determina su máxima gratuidad, que supera infinitamente todas las culpas del mundo.[247] El sacrificio consiste, sin embargo, en el hecho

de que Dios, por su amor libre, entra realmente en el destino del mundo, se humilla realmente para ser incluido en el linaje de Adán, al hacerse hijo de María, y sin embargo, porque todo depende de la libertad, no cae bajo el dominio de Adán, como todos los demás que están incluidos en su descendencia como miembros de su linaje.248

Esta asunción de las necesidades del mundo en el libre albedrío de Dios que no se ve afectado interiormente por ellas, es decir, la asunción de las necesidades del mundo en las necesidades del amor intradivino, plantea ahora la pregunta: ¿hasta qué punto se ve afectado el plan de creación de Dios por el pecado provocado por el libre albedrío del hombre? Si Dios no debe nada a ninguna criatura, ¿se debe a sí mismo, habida cuenta de su responsabilidad por las consecuencias del mundo que ha emprendido, intervenir y redimir, y además del modo que exige la vinculación de las necesidades del orden del mundo con las de su libertad divina? El hombre ha violado la gloria de Dios en la medida en que "ha arrebatado a Dios lo que había proyectado hacer de la naturaleza humana "249. "Pues la sabiduría del artista es alabada y declarada según el éxito de su obra. Así como la naturaleza humana, la preciosa obra de Dios, por la que ha de ser glorificado, se empequeñece o ensucia a sí misma, así también ella, por su propia culpa, deshonra a Dios "250. Se ha retenido entonces (*subtrahitur*) a Dios lo que 'justamente se le debe'251.

Cuando la criatura quiere lo que debe querer, honra a Dios, no porque le conceda algo, sino porque se somete voluntariamente a la voluntad y dirección de Dios, y conserva su propio lugar en el universo de las cosas, y mantiene la belleza de ese mismo universo, en la medida en que está en él. Pero si no lo hace, entonces "perturba *el universitatis drdinem et pulchritudinem*, en la medida en que está en él, aunque, por supuesto, no puede dañar o disminuir el poder y la dignidad de Dios". Pues, prosigue Anselmo en la elaboración de una meditación agustiniana, la belleza del orden del mundo y, por tanto, la gloria de Dios están en todo caso intactas, porque la justicia distributiva de Dios se encarga de que el orden se conserve incluso en caso de insurrección, de modo que no pueda desarrollarse *ninguna ex violata ordinis pulchritudine deformitas*; tan poco como que cualquier criatura pueda escapar a cualquier parte del dosel del cielo, salvo acercándose a él por otro punto252. Sin embargo, esta justificación estética del mal, que para Agustín tiene un significado escatológico, sólo ocupa un lugar limitado en el esquema de pensamiento de Anselmo, que intentará superarla desde varias direcciones. Las

reflexiones que siguen inmediatamente sobre el "número perfecto" de los elegidos, es decir, de la *ciuitas Dei* escatológica con su constitución de ángeles y hombres, intentan llevarlo más allá de Agustín en una sutil cadena de razonamientos: si el propósito de los seres humanos elegidos fuera llenar el número de los ángeles caídos, entonces cada uno de ellos tendría que alegrarse por la caída del ángel cuyo lugar estaba ocupando -pero esto sería insoportable en términos cristianos[253]. Así pues, el número completo de los ángeles no puede en modo alguno haber constituido el número completo y escatológico de los elegidos, y los hombres fueron elegidos por sí mismos y no simplemente como paréntesis; y además, la creación material no es simplemente un sustituto de la espiritual, sino que fue creada originalmente con vistas al cosmos perfeccionado, que debería consistir tanto en espíritu como en materia[254]. Así pues, Anselmo no se detiene, en lo que concierne al honor lesionado de Dios, en la consideración del *ordo congruus universitatis rerum*:[255] por muy intacto que permanezca el honor de Dios a causa de su justicia punitiva, su amor sigue sufriendo pérdidas que lo deshonran y que, en última instancia, deben ser reparadas. La voluntad insubordinada priva a Dios de su bien más propio: ipsi *Deo aufert quod proprie et singulariter debet habere*.[256] Y así como todos los ángeles y los justos, así como toda la *civitas Dei* y Dios mismo están agradecidos (*gratiosi*) al amante que ayuda a edificar la ciudad de Dios, así también, por el contrario, están todos heridos por el hecho de que los impíos se destierren (*extorres*) de la ciudad santa. De la misma manera que un hombre se entristece y se lamenta si pierde lo que ha adquirido para sus necesidades y su progreso, así también Dios se entristece y se lamenta cuando ve cómo el hombre, a quien creó para sí mismo, ha sido raptado por el diablo y va a perderse para siempre. Así también están perdidos los condenados designados, porque están perdidos para Dios, para cuyo reino y glorificación fueron creados.'[257] Y así puede encontrar expresión el tierno pensamiento de que el justo confiere un beneficio al propio Dios (*beneficium praestabit*),[258] le es en cierto modo provechoso (*quadam ratione prodesse videtur*)[259] que el propio Dios agradece al amante su amor (*Deus ei scit gratias*)[260] El amor, en efecto, sólo es concebible como un acontecer mutuo, y esa *rectitudo*, que Anselmo erigió en el concepto supremo que abarca toda la lógica, la ética y la estética, termina en esta mutualidad: 'Dios debe ser amor . . . de la rectitud (*rectitudine*), porque él nos da todo lo que tenemos, incluso nuestro propio ser. Y por eso debemos amarle tanto más que a nosotros mismos, cuanto más grande es quien se dio a sí

mismo por nosotros y quiere conservarnos para sí "[261].

Todo esto puede hacernos sospechar, e incluso ver, que la doctrina de la redención de Anselmo, su llamada doctrina de la satisfacción, no tendrá nada de "jurídica". Por el contrario, se esfuerza en defenderse contra cualquier idea de un Dios de justicia, "que se deleitaría o necesitaría tanto la sangre del inocente que, aparte de su muerte, no perdonaría a los culpables".[262] Pero esta sería la clara implicación si Dios se dejara reconciliar a través del sacrificio de su Hijo de tal manera que "contara" el mérito de esta muerte a los culpables y, por lo tanto, les perdonara su castigo. No se trata de un cálculo, sino de una unión interior, ontológica: nadie añadirá voluntariamente una perla manchada a su tesoro[263]. Por tanto, si Dios perdonara al hombre, porque el hombre, en la impotencia que se provocó a sí mismo por su pecado, no puede pagar su deuda, 'seguramente eso es decir que Dios condona lo que no puede conseguir; pero es una burla atribuir tal misericordia a Dios';[264] y además, el hombre sería en el cielo eternamente uno que no podría pagar y por tanto uno que está necesitado (*egens*) y por tanto privado de la bienaventuranza.[265] 'Por eso Anselmo solía decir, para asombro de muchos, que prefería estar libre de pecado y soportar inocentemente el infierno que ir al reino de los cielos contaminado con la mancha del pecado.[266] El momento de la "rectitud" en la explicación cristiana reside, por tanto, no tanto abstractamente en el hecho de que la culpa deba ser expiada, de que por una culpa infinita deba hacerse una penitencia infinitamente valiosa, como en el hecho de que esto sólo sucede *justamente (juste*), cuando el hombre, de cuyo lado está la culpa, puede pagar por sí mismo, lo que significa en un nivel más profundo: "cuando por sí mismo se levanta y vuelve a levantarse".[267] Si el acento se pusiera sólo en la divinidad del Hijo, el conjunto seguiría siendo un asunto interno-trinitario, y el hombre, que debe ser el objeto de todo el asunto, quedaría fuera. Pero el acento se pone en la alianza entre Dios y el hombre y en la obligación que Dios se ha impuesto a sí mismo al decidir que el hombre siga siendo un auténtico socio. Ese es el compromiso de la gracia, que "asumió por nosotros y no por sí mismo, ya que no tiene necesidad de nada. Pues lo que el hombre iba a hacer no le fue ocultado cuando lo hizo, sino que, a pesar de ello, al crear al hombre por su propia bondad, se obligó libremente, por así decirlo (*sponte se . . . quasi obligavit*), a completar la obra buena una vez comenzada".[268] Por eso no se requiere nada menos costoso que un Dios-hombre como redentor; el hombre tuvo que llegar a ser, en

efecto, libre para el convenio con Dios, es decir, libre para la libertad absoluta. Un hombre simplemente sin pecado no habría bastado aquí, pues "si cualquier otra persona hubiera redimido al hombre de la muerte eterna, el hombre sería considerado con razón eternamente como su siervo. Pero en ese caso el hombre no habría sido restituido en ningún sentido a la dignidad que habría tenido si no hubiera pecado, es decir, a ser siervo sólo de Dios e igual en todo a los ángeles buenos "[269]. Cristo no es un caso (arriano) de mediación, sino la efectividad del pacto mismo (*pacti* efficacia[270]); en él, por tanto, puede converger como centro todo el género humano fundado en Adán.

En el plano de la deuda (*debere*), no se puede saldar la cuenta y, por tanto, la teoría de Anselmo no se puede entender jurídicamente. Pues, ¿de qué manera el hombre no está 'en deuda' con Dios? Cuando pagues lo que debes a Dios, aunque no hayas pecado, no debes contar esto como parte de la deuda que tienes por el pecado'; se exigiría el mayor esfuerzo de amor para cumplir la promesa de alianza de Dios, y en este mayor esfuerzo habría que sopesar siempre 'que no posees lo que das de ti mismo, sino de aquel de quien tanto tú como aquel a quien das sois siervos... . En cuanto a la obediencia, ¿qué le das a Dios que no le debas, a cuyo mandato le debes todo lo que eres y tienes y puedes hacer? "[271] A partir de este punto, sólo queda negativamente claro que la libertad del pecador, despojada como está de su capacidad de actuar, no devuelve a Dios nada de lo que le debe; pero, ¿no ha hecho simplemente Cristo en su obra de redención lo que se le debía? Porque si su obra agradaba a Dios, entonces "tenía que hacer lo que era mejor, sobre todo porque la criatura debe a Dios todo lo que es y sabe y puede hacer.[272] La respuesta a esto sólo puede ser señalar el ímpetu del amor cada vez más grande, cómo, más allá de todas las proporciones calculables, es llevado hacia el Dios cada vez más grande y cómo, en el reino humano, encuentra su expresión en el voto libremente ofrecido: "Aunque la criatura no posee nada de sí misma, cuando Dios le permite hacer o no hacer algo, pone ambas alternativas en su poder, de modo que, aunque un curso pueda ser preferible, ninguno es definitivamente requerido. Así, tanto si un hombre hace lo que es mejor como si hace lo otro, siempre podemos decir que hace lo que debe hacer (*debere facere dicatur quod facit)*. . . . Aunque el celibato sea mejor que el matrimonio, ninguno de los dos es definitivamente exigible al hombre. . . . Así, cuando se dice que la criatura debe a Dios lo que sabe que es mejor y es capaz de hacer, esto no siempre es cierto, si se interpreta como una verdadera deuda (*ex*

debito), y no se entiende: si Dios lo manda".[273] De este modo, la indagación ha avanzado de golpe hacia el ámbito del voto, y sólo aquí encuentra su verdadera solución. La razón estética de Anselmo, que considera el misterio de la salvación, es en última instancia la razón monástica. Aquí se encuentra la profunda justificación del voto de obediencia contra los hombres seculares que sostienen la opinión de que es más meritorio una y otra vez hacer lo que es justo espontáneamente (*spontaneus*) que renunciar a la libre disposición de uno mismo y "sufrir ser obligado a servir contra la propia voluntad".[274] Esto sería, replica Anselmo, como si un esclavo dijera a su amo: "Señor, quiero servirte de todo corazón, pero que te seré fiel no quiero prometerlo. Porque si lo prometiera y después pecara, entonces, culpable de un pecado más grave, me correspondería un castigo más severo. Quiero servirte lo mejor que pueda, pero si no lo hago, júzgame como si no te hubiera prometido fidelidad". El monje, por el contrario, es ese esclavo que ha entregado a su señor toda su persona y toda su libertad. Si el primer esclavo falla, será juzgado por Dios como alguien que no le pertenece (*alienus*), pero el segundo será mejorado para que pueda pertenecerle de verdad (*ut proprius emendatur*).[275] El primero ofrece sus obras, pero no su persona; el segundo da, junto con los frutos, todo el árbol y sus raíces: 'ama tanto a Dios, que le ofrece todo su ser, mientras dice: Señor, hasta ahora he dispuesto de mí mismo y he hecho según mis luces el bien y el mal. Pero como *debo* (*debeo*) ser enteramente tuyo, me entrego por entero a tu poder (*potestas) de* disponer, para, en el futuro, dar fruto sólo para ti. Para poder hacerlo mejor, me someto a un superior eclesiástico, que vela por mí y me enseña a hacer sólo aquellas obras que él sabe que te son más agradables. En este *suscipe* reside para Anselmo la absoluta espontaneidad de la libertad humana, y su doctrina de la redención está concebida según este modelo. Es la libertad amorosa, creatural, que se entrega por entero a la libertad eterna, y por su parte encuentra un modelo en la libertad trinitaria del Hijo, cuya espontánea obediencia amorosa al Padre no es necesaria por nada, sino que en el esplendor de su libertad absoluta es lo más aceptable a Dios y, en esa medida, lo más necesario: *debuit facere, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere, quia non ex debito*.[277]

A esto corresponde la construcción interna de la libertad, tal como Anselmo la da a propósito de la caída de Lucifer. El presupuesto de la libertad es un dualismo entre dos escalas de valor: la de lo moral (*justitia*) y la de lo agradable (*commodum*).[278] Si a la mente se le

presentara una sola escala, entonces no habría libertad; cada vez tendría que elegir la mejor. Como las escalas pueden considerarse por separado, existe la posibilidad de una elección, que entonces conduce necesariamente a la alternativa: preferir a Dios en obediencia a su mandato y apostar así por el Absoluto, o, eligiendo más bien el *commodum*, preferirse a sí mismo y rechazar la libertad absoluta. Pero, ¿cómo puede Lucifer, que ha sido formado en querer el bien, torcer su voluntad? A eso sólo puede haber una respuesta: porque él lo quiere. Tiene un motivo, pero que lo lleve a cabo no tiene otra razón que el abismo de su libertad.[279] "¿Por qué, pues, ha querido? Sólo porque ha querido. Pues esta voluntad... es en sí misma la causa eficiente y el efecto "[280]. Frente a este *esponte* diabólico sólo se alza el *esponte* del amor eterno de Dios en Cristo.

3. LA VICTORIA DE LA ORACIÓN

BONAVENTURA

1. EL SERAFÍN Y LOS ESTIGMAS

De todos los grandes escolásticos, Buenaventura[1] es el que ofrece un alcance más amplio a lo bello en su teología: no sólo porque habla de ello con más frecuencia, sino porque con ello da expresión claramente a su experiencia más íntima y lo hace en nuevos conceptos que le son propios. A un nivel superficial podría parecer, en efecto, que ocupa simplemente un lugar privilegiado de convergencia y confluencia de todas las tendencias ideológicas que de múltiples fuentes riegan y fecundan la mitad del siglo XIII: podría aparecer como el corazón, ancho como el mundo, que ofrece un lugar de cobijo a cada influencia, que las sintetiza a todas. La influencia principal seguiría siendo la de Agustín: una filosofía del amor, de la imagen de la Trinidad en el espíritu creado, de los grados del ser y correspondientemente de la belleza, de un resplandor iluminador y de una inhabitación de la verdad eterna como del *magister interior* personal en el acto intelectual de la criatura. Pero la influencia de Denys parece igualmente fuerte, tanto directamente como a través de la Escuela de Chartres y de Ricardo de San Víctor: la trascendencia divina y el éxtasis místico que llega hasta ella, la creación como efusión de Dios, ahora en combinación con la enseñanza agustiniana sobre la Trinidad, por lo que se produce un nuevo patrón: desaparece la reserva que caracteriza tanto a Agustín como a Denys cuando hablan de la revelación y comunicación de la Trinidad al mundo, y la Trinidad no es (como para Denys) lo absolutamente separado e incognoscible, ni (como para Agustín) todo lo que en el mundo habla de las Personas divinas es mera apropiación. Más bien, la Trinidad se revela verdaderamente en su desbordamiento en el mundo (en la creación y en la Encarnación de Cristo), y se muestra así como el fundamento a priori de todo lo que existe en el mundo. En tercer lugar habría que citar a Anselmo, en lo que tiene de más peculiar, la "prueba ontológica", de la que se hace cargo Buenaventura. También para él ésta es sólo el ejemplo más elevado de una perspicacia estética y teológica, del mismo modo que en pasajes decisivos se introducen precisamente los textos hímnicos y las oraciones de Anselmo. Es a él a quien se le permite la última palabra cuando Buenaventura habla de

la superación de la criatura hecha feliz por Dios, la criatura que no capta su felicidad sino que es captada por su felicidad.[2]

Como cuarta influencia, aún más significativa, debemos mencionar la teología espiritual de Bernardo y sus seguidores, que habían retomado el tono de Anselmo y lo habían desarrollado (especialmente en los sermones de Bernardo sobre el Cantar de los Cantares) más decididamente que nadie antes en la dirección de una teología nupcial. En efecto, en la teología de Agustín se habían sentado las bases del *totus Christus*, cabeza y cuerpo, Esposo y Esposa, pero esto se limitaba esencialmente a la Iglesia en su conjunto; en Denys esto está casi totalmente ausente (sólo hay indicios de ello en el concepto de eros). Pero en Bernardo y su escuela se convierte en tema dominante: fundamentalmente, la Esposa es la Iglesia, pero en su pertenencia a la Iglesia también lo es cada alma creyente y amante; y mediando entre ambas, como "Iglesia personificada" y alma identificada con la Iglesia (*anima ecclesiastica*), está María, la madre del Señor. En Buenaventura, la teología y la espiritualidad nupciales están omnipresentes, impregnándolo todo como algo natural; se expresan con mayor fuerza cuanto más se acerca a las cumbres místicas. En estrecha relación con esto, y también particularmente característico de Bernardo, es la idea de la teología como *sapientia*, es decir, precisamente, como *sapida scientia*,(3) que como tal está por encima de la ciencia teórica y práctica, "porque el reconocimiento de que Cristo murió por nosotros, y un conocimiento similar, mueve al amor, si un hombre no es un pecador empedernido -esto es muy diferente de una proposición de geometría".[4] Finalmente, debemos contar con la teología de la historia de la salvación de Joaquín de Fiore como una influencia importante. En un aspecto da nueva vida a la estética histórica de Ireneo (y de Tertuliano), aunque por supuesto de una manera excepcionalmente literal que no corresponde a los primeros Padres, pero que es asumida por Buenaventura e incorporada a su sistema. Si la Antigua Alianza es la época del Padre y la Nueva Alianza la época del Hijo, del paralelismo de estas épocas, que se leen la una en la otra y se interpretan la una a la otra, surge la comprensión del Espíritu, porque en la dispensación de la salvación el Espíritu procede también tanto del Padre como del Hijo. En la historia de la Iglesia, esta comprensión interpretativa del Espíritu es algo que se desarrolla, y según Joaquín y Buenaventura nos encontramos en los albores de la era escatológica, para la que esta comprensión está reservada de un modo especial.[5] Lo que para Joaquín aparecía como profecía, para Buenaventura aparece

como cumplido: como el hombre surgió en el sexto día de la creación, como Dios se hizo hombre en la sexta edad del mundo, así, cuando se abre el sexto sello apocalíptico, el "ángel sube desde la salida del sol, llevando el sello del Dios vivo" (Ap 7,2):(6) ¿quién sino el hombre estigmatizado del Espíritu, Francisco?

Al hablar de este acontecimiento, hemos mencionado por fin el centro vivo y organizador del mundo intelectual de Buenaventura, lo que lo eleva por encima del nivel de un mero entrelazamiento de los hilos de la tradición. Su mundo es franciscano, y también lo es su teología, por muchas piedras que utilice para erigir su catedral espiritual sobre el misterio de la humildad y la pobreza, como otra Porciúncula barroca sobre la capilla original sin pretensiones. Y, sin embargo, cuando hemos establecido que el misterio franciscano es el centro que lo cristaliza todo, no hemos descubierto todavía el ethos peculiar de Buenaventura. Pues Buenaventura no sólo toma a Francisco como centro: él es su propio sol y su misión. Si utilizáramos aquí las categorías que Gundolf desarrolló para Goethe, podríamos distinguir entre una experiencia fundamental totalmente personal y una experiencia de educación que nos confronta en el ámbito de la historia y lleva a la cristalización la experiencia fundamental aún informe.

En el origen se halla una experiencia de *sobrecogimiento* por la plenitud de la realidad, como un mar que emana gloriosamente de las profundidades de Dios, fluyendo eternamente y sin ser refrenado. Al encontrarse con la revelación y la infinitud de sus significados y posibilidades de interpretación, a Buenaventura se le ocurren las palabras del Antiguo Testamento sobre los ríos y los mares: "Todos los ríos desembocan en el mar, y el mar no se desborda, y los ríos vuelven al lugar de su origen y siguen fluyendo". *Los mirabiles elationes maris* son la Palabra de Dios, y aquellos 'que viajan por el mar en barcos y trabajan mucho en las aguas profundas' son los intérpretes de la Palabra, pero 'tales profundidades sin fin, ¿quién puede sondearlas? Sólo la Sabiduría increada se jacta de ello: "Tengo mi morada en las alturas": en la creación, "mi trono está en la columna de nube"; en la Encarnación, "atravesé aguas impetuosas"; en la Pasión, "sondeé el fondo del abismo"; en la investigación de las Escrituras, pues "Jesús les abrió su sentido" después de la Resurrección. Esta revelación fluyente se caracteriza por su "infinita variedad": "Múltiple es, en efecto, el fluir del agua de las nubes, de los ríos, de las fuentes, y todo procede del mar". Pero 'la tierra recibe' todo lo que desciende del cielo, '. . y

produce un enjambre de maravilloso crecimiento (*facit pulcherrimas pullulationes)'*.

Sin embargo, "como una gota que se toma del mar, así son todas las *theoriae* que se producen cuando se comparan con las que podrían producirse".[7] Y así, nada es más típico del autor que el prólogo a todo el comentario a las *Sentencias*. Escribe que su tema son los cuatro ríos del paraíso: el primero es el fluir trino y eterno de Dios mismo; el segundo es la creación, que es amplia y profunda como el mar en cuyas profundidades habita el dragón; el tercero es la Encarnación de Dios, que en Cristo fluye de sí mismo y vuelve a sí mismo: Como en un círculo lo último se une con lo primero, así en la Encarnación lo más alto se une con lo más bajo, Dios se une con el barro"; "pertenece a la naturaleza del agua volver a subir en la misma medida en que se hundió".' El cuarto río son los sacramentos, esa corriente de "agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero", pues "del costado de Cristo dormido brotaban los sacramentos, como brotaban el agua y la sangre". Pero Buenaventura necesita la imagen del río sólo por la vivacidad de la imagen del fluir; de lo contrario, la sustituye por la imagen de las profundidades del mar: "La profundidad de las emanaciones eternas (de las Personas divinas) es la sublimidad de la naturaleza divina... la profundidad de la creación es su futilidad: "Me meto en el fango profundo y no encuentro un lugar firme donde estar". . . . La profundidad de la Encarnación es lo que alcanzó la virilidad de Cristo . . . "Me has arrojado a la profundidad del corazón del mar, y sus olas se cerraron juntas sobre mí". Esto se puede decir de Cristo, que fue abatido hasta tal punto que se le puede describir como alguien arrojado y rechazado . . . Porque el tierno corazón de Jesús latía con tan tierno amor por nosotros, que no le pareció demasiado duro soportar por nosotros la muerte más extrema y dura. Pero la profundidad de la dispensación de la salvación en los sacramentos es la eficacia de los medios de salvación perfeccionados: "Los condujiste por el camino a través de las profundidades del mar, y caminaron por el mar como hombres liberados. ' ' Éste es el contenido del libro que Buenaventura pretende comentar, al tratar de la *revelatio quatuor absconditorum*: La primera cosa oculta es la grandeza del ser divino. . . la segunda cosa oculta es la dispensación de la Sabiduría divina (como dice Job: "¿Dónde se encuentra la Sabiduría? ¿Dónde está el lugar donde se la conoce? Está oculta a los ojos de todos los vivientes"). . la tercera cosa oculta es la fuerza del poder divino : Cristo colgado en la cruz, donde la fuerza de su poder se escondió bajo el manto de la

impotencia . . . La cuarta cosa escondida es la dulzura de la misericordia divina, porque la dulzura de su misericordia está verdaderamente escondida y guardada para los que le temen" (Sal 102,17).[8]

El lugar de los ríos del paraíso lo ocupan en el *Soliloquio* las cuatro dimensiones de la Carta a los Efesios: "Para que seáis capaces de comprender, junto con todos los santos, la longitud y la anchura, la altura y la profundidad, y para que conozcáis el amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento, a fin de que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (Ef 3,18-19). Estas cuatro dimensiones son "la cruz bendita en la que tú, alma consagrada, debes colgar para siempre en contemplación con tu amabilísimo Esposo Jesucristo".[9] La introducción al *Breviloquio* elige el mismo texto para explicar la naturaleza de la revelación y de la teología, y para elevarlas por encima del ámbito más restringido de la filosofía: la teología no tiene su punto de partida en la investigación humana, sino en la revelación divina que brota del Padre de las luces; a medida que la teología progresa, "no se ve limitada por las reglas de la lógica, las definiciones y las distinciones humanas", sino que "abarca el todo como en un único epítome"; y la meta de la teología es la "plenitud de la bienaventuranza eterna", para que "nuestra realización nos lleve a la plenitud total de Dios".[10]

A causa de esta superabundancia, la revelación aparece al extraño como algo "incierto, sin orden, y como una especie de selva virgen (*silua opax*)"(11). Incluso para el que penetra en ella, la experiencia es la misma: "¿Quién es capaz de conocer la infinitud de los granos de semilla, cuando en una sola semilla se esconden bosques y bosques, y así una vez más infinitas semillas?[12] Pero es precisamente este enjambre, demasiado vasto para la vista, la belleza (*speciositas)* del cielo estrellado de la revelación: "El enjambre de meditaciones que brotan de la fe eclipsa el brillo de las estrellas".[13] [14] Es "un tumulto riquísimo" (*pullulationes uberrimae*); no carece ciertamente de orden divino, pues, en efecto, "es lo más ordenado de todo, pero su orden es como el orden de la naturaleza en el crecimiento de las plantas". [15] El ethos de la teología en Buenaventura es, pues, muy diferente del ethos de Tomás de Aquino, cuyo punto de vista filosófico trata de reflejar el orden del mundo de la manera más rigurosa y clara posible. En Buenaventura, hay algo derrotado desde el principio; la teología es una imposición sobre lo que no se debe imponer, una incansable propuesta de nueva ordenación, contando, clasificando, reuniendo el

"desierto en flor" en ramilletes. Pero frente a esto, la última palabra sigue siendo la experiencia de ser superado, de asombro, y de ser transportado fuera de uno mismo (*excessus*). Las vertiginosas pirámides de conceptos carecen con frecuencia de una necesidad final: es decir, no satisfacen la necesidad de plenitud, y a menudo ocurre que un grado inferior se conduce a sí mismo al último estadio de un modo que no es realmente superado en los grados superiores subsiguientes.(16) Pero la imposibilidad de dominar la revelación no suscita en Buenaventura la duda o una experiencia de angustioso fracaso: es la beatitud completa ante la inagotabilidad de Dios. La "inconcebible Sabiduría con sus inescrutables caminos"[17] sigue siendo *sapientia amorosa*;[18] es una gran bienaventuranza ver cómo todo en el mundo se inclina ante lo divino, como las estrellas en el sueño de José -ibi *est magna delectatio*.(19) Cuanto más se acerca uno a Dios, tanto más elevada es la experiencia de la belleza: Porque hay una gran belleza en la construcción del mundo, y una belleza mucho mayor en la Iglesia, que está adornada con la belleza de los dones de la gracia de la santidad, pero la mayor belleza está en la Jerusalén de arriba, y la belleza mayor que la mayor (*supermaxima*) está en la altísima y benditísima Trinidad"[20].

Con las cosas divinas, la empresa de captarlas en el pensamiento siempre implica una etapa de ser tomado y captado, y es la naturaleza del espíritu creado orientarse precisamente a esto: El alma puede ser llevada de seis maneras a lo que excede su capacidad: creyendo, pensando, maravillándose, contemplando, siendo transportada fuera de sí misma y comprendiendo. La fe por sí misma es imperfecta y sólo un comienzo, mientras que sólo Dios puede comprender a Dios: así que nos queda el par: pensar y preguntarse (*arguendo-admirando*) para la vida terrena, y para la vida celestial el par: contemplar y ser transportado fuera de sí mismo (*contuendo-excedendo*). Esto es cierto incluso para el alma de Cristo, que contempla a Dios en verdad, pero no lo capta. Y por eso el asombro maravillado tiene su lugar no sólo en esta vida, sino también en la otra... porque lo que se ve (*apprehenditur*) no se comprende (*comprehenditur*). Cuando Dios es llamado inconcebible, sin embargo, no es porque alguna parte de él se mantenga oculta, sino por la inconmensurabilidad de su simplicidad". Incluso el alma de Cristo es "arrebatada en plenitud y éxtasis" (*capiturper superexcedentiam et excessum*) por la sobreabundancia de la Sabiduría y de la bondad de Dios.(22) Este éxtasis espera a los fieles también en el cielo, y de hecho se realiza allí más perfectamente que

en la tierra.(2423) En efecto, en el cielo, toda la plenitud incomprensible de la Divinidad se ofrece a quien la contempla, "del mismo modo que todo el Sena se ofrece a quien trae una jarra, pero no es captado en su totalidad, sino sólo en la medida de la capacidad de la jarra".

Por lo tanto, nadie debe pensar que para el estudio de la teología es suficiente "la lectura sin unción, la especulación sin devoción, la investigación sin asombro, la prudencia sin exultación, el trabajo duro sin piedad, la inteligencia sin humildad".(25) Más bien, el alma purificada "está preparada por la devoción, el asombro y la exultación para las experiencias espirituales de ser transportada fuera de sí misma" que le permiten experimentar a Dios "como la más alta belleza".(26) Porque "llegamos al éxtasis (*mentis alienatio*) por tres razones: a veces por la abundancia de la devoción, otras veces por el asombro excesivo y otras veces por la alegría extrema".27 Para Buenaventura, este éxtasis (normalmente descrito como *excessus*) es "la manera más alta y principal de conocimiento", pero "casi nadie lo entiende si no lo ha experimentado, y uno sólo lo experimentará si está "arraigado y cimentado en el amor, para comprender con todos los santos la longitud, la anchura, la altura y la profundidad", que es en lo que consiste la verdad que es experiencial y genuina.28 Distingue entre esta experiencia espiritual normal y el *raptus* 29 que, por un privilegio único, se eleva por encima del *status viatorum* y permite ver directamente el ser de Dios.30 El éxtasis que pertenece a un auténtico conocimiento de Dios (que no puede ser sólo "teórico") se denomina, siguiendo a Denys pero utilizando un lenguaje psicológicamente más rico, *anagogicus excessus*,(31) "elevación a las tinieblas", *docta ignorantia*32 contemplación en el sentido fuerte de la palabra, teniendo como presupuesto y consecuencia una elevación suspendida hacia Dios (*suspensio*).33 Tenemos aquí la trascendencia agustiniana del hombre hacia Dios, reforzada por la influencia de Denys: *oportet . . . nos transcendere ad aetemum*,34 *nullus potest esse beatus, nisi supra seipsum ascendat*35 in an *ecstaticus excessus*.(36) Esta despedida de la facultad de conocer tiene lugar *in vertice* como *unitio amoris*,37 de acuerdo con el texto del Cantar de los Cantares, "Duermo, y mi corazón está despierto"; Buenaventura, avanzando más allá de la *apophasis* de Denys, entiende siempre la *ablatio* de esta experiencia de éxtasis en sentido nupcial. El alma, con Moisés, sube "al monte, entra en las tinieblas, ve al Esposo "todo deseable"; en este amor unitivo, la persona es sacada de sí misma y unida al Esposo, entra en Dios y se

pierde en él, ve (en la medida de lo posible) el rostro de la Sabiduría más hermosa, y experimenta éxtasis inauditos del espíritu".[38] Ciertamente, es posible aplicar la palabra "mística" a esta experiencia del hombre dominado por Dios en el acto del éxtasis admirativo, y se puede y se debe ver en ella una gracia "especial" del don de Dios; pero, concedida la auto-revelación amorosa de Dios, esta experiencia no es otra cosa que la realización humana de la revelación objetiva. Del mismo modo, el mensaje de una obra de arte sólo será verdaderamente captado por quien se deleite y salga de sí mismo con ella. Esta es la "experiencia fundamental" de Buenaventura.

Esta "experiencia fundamental" encuentra su cristalización en la imagen central de la *estigmatización de san Francisco* en el monte Alverna, y ello desde múltiples puntos de vista. Comencemos por el objeto de tal experiencia: toda la tradición, desde Agustín, Denys, Bernardo y los Victorinos, entendía la gloria divina como la belleza de su Sabiduría: *forma sapientiae est mirabilis, et nullus earn aspicit sine admiratione et ecstasi.*(40 39) "Muchos aman la belleza, pero la belleza no está en las cosas externas, que no son más que su imagen; la verdadera belleza está en la belleza de la Sabiduría" Esta belleza de la Sabiduría se le aparece a Francisco en forma de serafín crucificado; es casi como si el crucificado, que se le aparece a los góticos tardíos (tan tardíos como Grünewald) en forma de pura distorsión, tuviera que servirse aquí de este ropaje de la Sabiduría. Pero sigue siendo el crucificado el centro de la aparición: si las seis alas del serafín significan los seis vuelos hacia la Sabiduría, sin embargo "no hay otro camino hacia la Sabiduría que a través del amor más ardiente por el crucificado",[41] y la *suspensio* mística es en sí misma una respuesta al crucificado que está suspendido "entre el cielo y la tierra, como si fuera indigno de vivir o morir sobre la tierra".(42) El éxtasis significa, pues, una transición suspendida: "Salgamos, pues, con Cristo crucificado de este mundo hacia el Padre".[43] En esto, la experiencia del hombre tiene un papel decisivo: la *via negativa et excessus* de Denys, que conduce a la simplicidad neoplatónica, se explica ahora como un despojamiento franciscano de todas las cosas, es decir, como pobreza, y esto se entiende ya en sentido nupcial: "La contemplación sólo puede darse en la más alta simplicidad (*simplicitas*), y la más alta simplicidad sólo puede darse en la más alta pobreza, y por eso es apropiada para esta Orden". La intención del bienaventurado Francisco era alcanzar la forma más elevada de pobreza"[44] Aquí se pone de manifiesto sobre todo la relación entre objeto y sujeto, y aquí

encontramos los conceptos básicos que caracterizan toda la estética de Buenaventura, distinguiéndolo de la tradición: *expressio* e *impressio.*

El serafín crucificado no es sólo objeto de meditación amorosa contemplativa: es también activo y se expresa imprimiéndose a sí mismo, es decir, sus llagas, en Francisco. Tales llagas son la única verdadera *Christiana sapientia... vere divinitus expressa*;[45] pero también como *"signaculum* del crucificado" son igualmente *"in corpore(Francisci) impressum*, no por el poder de la naturaleza, ni por la originalidad del arte, sino por el maravilloso poder del Espíritu vivo de Dios".[46] Las dos palabras se responden continuamente: "Aquella aparición del serafín ante Francisco fue *expressiva et impressiva*",([47]) y, con un cambio de significado, "Así el siervo del Señor llevaba en su pecho *expresse impressam similitudinem Crucifixi*".[48] Es significativo que, aunque el poder de la expresión sale del crucificado, el signo corporal se imprime sólo porque Francisco, por la gracia y su propio amor inflamado, ya se había convertido él mismo en espíritu en expresión del amor del crucificado. Los estigmas no son en modo alguno producidos por su amor, sino que provienen sólo del poder de Dios; pero, al mismo tiempo, los estigmas son la expresión de su espíritu amoroso, pues Dios se expresó así sólo en la blanda cera de un hombre tan inflamado. Cuando vio al serafín, Francisco comprendió que "al ser consumido por el fuego espiritual, se transformaría en una imagen expresiva (*expressam similitudinem*) del crucificado". Cuando la aparición desapareció, después de una conversación secreta e interior, dejó su espíritu interiormente encendido por un resplandor seráfico, y exteriormente su carne quedó marcada con una reproducción de la imagen del crucificado, como si una huella como un sello hubiera seguido al poder licuador del fuego.[49] [50] En particular, los sermones sobre Francisco dan gran importancia a este modo de producción del *signum expressivum* franciscano: aunque Francisco no esperaba ni se preparaba para algo semejante a la estigmatización, sin embargo la estigmatización es como un signo de su semejanza interior con el crucificado, un signo que exige una visibilidad corporal; y la semejanza interior, no menos que la semejanza corporal, era obra del Dios crucificado cuyo amor buscaba expresarse.([52] [51]) El amor del hombre ablanda la cera del corazón, y el amor de Dios imprime el sello; y así se puede exhortar a todo cristiano: 'Como un sello en cera blanda, así imprime Jesús Esposo en tu alma'.Asimismo: 'Anhela con más fuerza la semejanza con Dios, mediante un seguimiento explícito (*expressam*) de Jesús crucificado'.[53]

Es decisivo para la teología estética de Buenaventura que los estigmas se marcaran en el cuerpo precisamente mientras el alma estaba en éxtasis: es cuando se ve la forma de la belleza divina que esta belleza divina recibe su forma en el mundo. Para Buenaventura, es vital que el éxtasis, incluso en sus aspectos dionisíacos, no sea una huida del mundo que lo deja atrás, sino más bien la apertura del mundo para Dios, o más exactamente la revelación del hecho de que el mundo ya ha sido captado por Dios. La enseñanza de Buenaventura sobre el número seis, en la que el motivo patrístico de las edades de la historia confluye con el motivo místico de las seis alas del serafín isaiano-franciscano, arroja luz sobre esta cuestión. Para el motivo tradicional de las edades de la historia, es característico el axioma *septima aetas currit cum sexta*, que adopta Buenaventura[54]: junto a la sexta edad del mundo, en la que Cristo nace y va al cielo, la séptima edad sigue ya su curso. El sábado del mundo ha comenzado ya con la Ascensión, y durará hasta la resurrección general; entonces amanecerá el octavo día. Puesto que por Cristo el cielo está ya en principio abierto, la contemplación y la existencia místico-escatológicas son ya posibles. Las seis alas corresponden al séxtuple curso de la historia como seis vías del conocimiento de Dios, o "seis variaciones de iluminaciones", por las que el espíritu, transportado al paraíso en el séptimo día, "descansando en la contemplación y durmiendo, es conducido al *arcano* del matrimonio espiritual".[55] Del mismo modo, la *Reductio artium* conoce *las sex illuminationes*,[(56)] y el *Itinerarium las sex illuminationum suspensiones*,[(57)] en las que el sexto paso concede ya lo que es en sustancia perfecto (*iam venit ad quandam rem perfectam*), de modo que mirar engendra ese asombro extático que como tal es la transición al séptimo paso: *nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas*.[58] "Si al sexto día alguien ha llegado ya al punto en que puede . . meditar en el primer y más alto mediador entre Dios y los hombres ... entonces sólo queda, al contemplar esto (*haec speculando*), hacer la transición"[59] Del mismo modo, la obra sobre el Hexamerón ordena las visiones en una escala séxtuple, mientras que la séptima visión está reservada a Dios.[(60)] La preferencia de Buenaventura por el número seis proviene de su duplicación del número de la Trinidad, que (en la esfera creadora) se distribuye entonces en torno a dos polos, derecha e izquierda o superior e inferior, que se reflejan mutuamente: este reflejo paralelo es el esquema básico del pensamiento histórico de Joaquín, en el que en cada caso un período

de la Antigua Alianza y un período similar de la Nueva Alianza se reflejan mutuamente, y en este reflejo permiten que el Espíritu brote como la tercera edad. Del mismo modo, el alma puede realizar sus seis capacidades: debajo de sí misma (como alma) los sentidos y la imaginación, en sí misma (como razón) las esencias abstractas y las concretas (los ángeles), por encima de sí misma (como relacionada con Dios) la especulación y la unión mística con Dios. Si el alma se da cuenta de estas actividades que le pertenecen, "entonces se convertirá en un espejo maravilloso, frotado y liso, en el que ve todo lo que tiene brillo y belleza, tal como se ve la imagen en el espejo"[61].

Todas estas variadas aplicaciones no deben hacernos olvidar que la imagen central es Cristo crucificado colgado ante Francisco, y que aquí todas las iluminaciones divinas se unen en esta imagen de la cruz, como los rayos en una lente. Las dos alas son el descenso y la ascensión del Hijo del hombre,[62] el misterio de su amor nupcial que contiene a la vez embriaguez y vergüenza: "Cristo estaba ebrio de amor por su esposa, y fue expuesto desnudo en la cruz, y el malvado Jamón se burló de él"([63]) La cruz es el verdadero manual de instrucción, el único que Francisco leyó continuamente, y nadie alcanza la comprensión de la revelación sino a través de la cruz, que "debemos tomar sobre nosotros como el libro de la sabiduría, para contemplarla"(64).([65 64]) El cristiano debe siempre "ver ante sí con los ojos del corazón a Cristo agonizante en la cruz",y no sólo verlo, "sino entrar plenamente por la puerta de la herida del costado, hasta el corazón", mientras "pondera la muerte totalmente vergonzosa del Esposo".[66] Todo esto tiene lugar ineludiblemente para mí: "Dios es escarnecido, para que tú seas honrado; azotado, para que tú seas consolado; crucificado, para que tú seas liberado; el Cordero inmaculado es sacrificado, para que tú seas alimentado; la lanza hace brotar agua y sangre de su costado, para que tú bebas... . Oh Señor Jesucristo, que por mí no te escatimaste: hiere mi corazón con tus heridas, embriaga mi espíritu con tu sangre, para que, dondequiera que vaya, te tenga siempre ante mis ojos como al crucificado... y no pueda encontrar otra cosa que a ti"[67] El matrimonio entre Dios y la criatura tiene lugar en la cruz: Cristo en la cruz inclina la cabeza, esperándote, para besarte; extiende los brazos, para abrazarte; tiene las manos abiertas, para enriquecerte; tiene el cuerpo extendido, para entregarse totalmente; tiene los pies clavados, para quedarse allí; tiene el costado abierto, para dejarte entrar allí"(68).[68] Este es "el día de las bodas", [69] "y no podía tener una esposa inmaculada antes de haberla

formado de su costado... estas bodas debían celebrarse en su Pasión".70 Cada cristiano debe "anhelar asemejarse plenamente al crucificado", (71) así como "el verdadero amor a Cristo transformó al amante" Francisco "en la misma imagen", (72) cuando la espada del dolor compasivo atravesó su alma; 73 así como María "estuvo junto a aquel Mártir como una compañera de fatigas, herida junto a aquel que fue herido, crucificada junto a aquel que fue crucificado, traspasada junto a aquel que fue traspasado".74 Así es como un abismo se expresa en el otro abismo, haciéndose eco del salmo: El abismo del sufrimiento de Cristo llama al otro abismo de la compasión cristiana", pues los verdaderos cristianos, "por el peso de su dolor y de su dolorosa compasión por el sufrimiento del Señor, se hacen semejantes a él y se transforman en la imagen del crucificado"(75).

Esta llamada de los abismos entre sí es tanto el centro y la meta de toda Sabiduría que Buenaventura considera insípido todo otro conocimiento. *Non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica*, porque no es sólo oyendo, sino siguiendo, como se llega a ser sabio";76 "la santidad es la aptitud directa para la sabiduría";77 "no hay un paso seguro de la ciencia a la sabiduría: hay que pasar por un intermediario, que es la santidad. Y el paso tiene lugar a través de la práctica experimental: se pasa del estudio de la ciencia al estudio de la santidad, y luego se pasa de nuevo del estudio de la santidad al estudio de la sabiduría"(78). El séptimo general de la Orden franciscana observó el racionalismo escolástico de su tiempo con creciente inquietud: como Tomás de Aquino, traza con mayor precisión que antes los límites entre creencia y conocimiento, pero no (como Tomás) para salvaguardar los derechos propios de la razón, sino, muy al contrario, para hacer que la razón retroceda dentro de sus propios límites.79 Esto le coloca en una posición excepcionalmente expuesta y solitaria entre las épocas: por un lado, ve acercarse el final de la teología sapiencial y profetiza la llegada de una época escatológica, en la que la defensa de la fe por medio de la razón estará superada y la única predicación válida será la forma de vida del precursor del final de los tiempos, San Francisco. Francisco;(80) por otra parte, su desconfianza en los logros de la razón autónoma hace que sólo pueda contemplar con inquietud la época moderna en sus albores: el *mundus hodie*81 con su secularización y arrogancia sólo admite realmente una interpretación apocalíptica, por lo que Buenaventura apunta de nuevo al estudio minucioso de la Sagrada Escritura y, con cautela, a los *originalia sanctorum*.82 "No debe haber tanta agua de filosofía mezclada

con el vino de la Escritura que el vino se convierta en agua: ¡eso sería un milagro verdaderamente miserable! . . Además, en la Iglesia primitiva quemaban los libros de filosofía"(83). Permite a Tomás su futuro aristotélico y científico, y a Agustín su pasado platónico y sapiencial, y se reserva sólo al estigmatizado Francisco, cuya existencia del fin de los tiempos en la pobreza no es alcanzada todavía (o sólo muy imperfectamente) por su Orden.

Porque la filosofía no posee a Cristo, no puede proporcionar la *resolutio* final que nos llevaría a los verdaderos orígenes,84 o a lo sumo puede hacerlo *semiplenamente*.85 Sólo quien conoce el misterio trinitario es un 'verdadero metafísico',86 sólo quien conoce a Cristo tiene la verdadera *ethica generalise*87 'los filósofos no tienen aprendizaje que perdone los pecados, ni siquiera en las *Summas* de los Maestros.88 Por otra parte, quien ama la revelación cristiana ama también la filosofía, a través de la cual confirma la fe; pero la filosofía en sí misma es el árbol de la ciencia del bien y del mal (89) y permanece ambivalente hasta que se polariza a través de la verdadera teología (es decir, existencial). Si los hombres se aferran a sus investigaciones, aman más las tinieblas que la luz.(90) Sólo el hombre que conoce el misterio nupcial de la Sabiduría sabe también lo que es la virtud: incluso las virtudes cardinales derivan de una conducta que imita a la divina;(91) ninguna ética filosófica ha sido capaz de lograr un sistema.(92) Sólo cuando la enseñanza de Aristóteles sobre la virtud es asumida en un sentido cristiano más elevado, asume su verdadera forma.(93) No es que la razón sea incapaz de conocer nada: más bien, es precisamente la belleza de la Sabiduría la que la seduce al orgullo de saber mucho, a la satisfacción con las cosas de este mundo y, finalmente, a un impulso fáustico hacia la experiencia: *vult (homo) cognoscere et cognita experiri et per consequens eis uniri*,(94) y por eso el misterio nupcial se pervierte en una prostitución intelectual: *Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima (scil. sapientia) offertur nobis in sponsam et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari*.95 "El peligro de las ciencias es que se extiendan tanto en sus consideraciones que luego no puedan encontrar el camino de vuelta a la casa de la Escritura, sino que aterricen en la casa de Dédalo (el Laberinto) y nunca encuentren la salida. Y es mejor sostener la verdad que la parábola"(96).

Ciertamente, la razón es la luz que fundamenta y hace posible todo lo demás: "Sin esta luz implantada en el hombre, éste no tiene nada, ni la fe, ni la gracia, ni la luz de la Sabiduría"(97). Pero la razón es sólo la

condición previa de la comunicabilidad de Dios en su Verbo, tanto objetivada como *Verbum incarnatum*, como interiormente *como Verbum inspiratum*, teniendo ambas su fuente en el Verbo como *Verbum increatum*, que lleva a la expresión el ser interior de Dios y, con ello, también el mundo entero. La estigmatización y el proceso que hace perceptible a los sentidos pertenecen al *Verbum inspiratum*, pues son una venida de Cristo al espíritu humano: 'No es posible alcanzar una revelación clara de la fe sino por la venida de Cristo al espíritu racional'[98] *Verbum . . . inspiratum, secundum quod (Verbum) est in mente*.[99] Esta Palabra estaba 'en los profetas, pero nosotros la percibimos porque el Espíritu Santo da testimonio de que Cristo es la verdad'. El Espíritu Santo "ha resplandecido en el corazón de los predicadores; es él también quien ha hecho nacer las Escrituras en el espíritu de los elegidos, y es él quien da certeza a la fe cristiana"[100]. Así, el *Verbum inspiratum* puede ser llamado con precisión Espíritu Santo, en toda la amplitud de su función de revelación y testimonio. (101) De modo bastante central, la teología (entendida como comprensión de la revelación objetiva en la Iglesia y su apropiación en el individuo) es su dominio: *theologia, tamquam scientia super fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata*.[102] .(103) *Verbum inspiratum* es aquel acto de hablar de Dios *por el que omnia revelantur*Por eso la revelación cristiana (o, como suele decir Buenaventura en su última época, la Sagrada Escritura) es "la más alta certeza, porque está sostenida por la luz sobrenatural de la fe o de la inspiración divina, que no puede errar".[104]

Así pues, *la fe* es una palabra de Dios inspirada, irradiada, impresa, un rayo de la luz del Espíritu eterno en nosotros: "Porque la verdad del primer principio (Dios) es infinitamente más grande que toda verdad creada e infinitamente más radiante que cualquier luz de nuestra razón. . . por tanto, incluso lo que supera a la razón y contradice la experiencia de los sentidos es verdad; si alguien niega esto, se niega a honrar como es debido la verdad suprema, porque prefiere un juicio basado en sus propios esfuerzos al mandato de la luz eterna (*dictamini lucis aeternae)*.[105] La fe se sitúa, pues, entre el ver y el no ver, [106] pero es cierta, porque se basa en un ver múltiple: "El primero depende de los espíritus de los ángeles, el segundo de los espíritus de los profetas, el tercero de los espíritus de los apóstoles, y la interacción de estos actos de ver es la certeza de la Sagrada Escritura". Según Pablo, la Ley fue transmitida a Moisés a través de los ángeles: 'Los ángeles la emitieron, ellos la escribieron-ellos, que contemplaron la pura verdad

en la luz eterna. El ver de los profetas era en imágenes (*imaginariae*), pero el de los apóstoles combina el ver intelectual con el corporal: así Juan puede decir que ha "visto, oído y tocado" la Palabra de vida, "y la bienaventurada Virgen María, la maestra (*doctrix*) de los apóstoles y evangelistas, tocó esta Palabra en su seno y en su seno". Estos tres actos de ver, o certezas, dan a la revelación la certeza de la fe"[108]. Además, está el testimonio moral de la intachabilidad de los predicadores, el testimonio de los milagros y el de los mártires, la plena concordancia de todos los testimonios de la Escritura, de los concilios y de los escritos de los santos, etcétera. Pero estos argumentos apologéticos son sólo un suplemento: en el centro están los doce misterios de la fe, que como las doce constelaciones brillan sobre el mundo de la fe y lo rigen. No todos ellos son también *per rationem intelligibilia* (por ejemplo, que Abrahán engendró a Isaac), pero otros son tanto para ser creídos como para ser entendidos, si hay fuertes argumentos de razón para ellos.[109] Aquí Buenaventura adopta el lenguaje de Anselmo: *decentissimum fuit,[110] quae omnia necessario consequuntur et exiguntur* . ...(111) Para que el espíritu del hombre alcance el conocimiento de la fe, es necesario que se establezca en el espíritu la debida proporcionalidad con respecto a Dios, y esto se produce mediante la luz de la fe, que es "una presencia de Dios en el alma" y "transmite un tipo de conocimiento que es como una semejanza: *no* abstraído, sino impreso (*non abstracta, sed impressa)"*. (113 112) En el ver eterno, este mismo acto por el que Dios se imprime en el espíritu creado tendrá lugar de un modo perfecto:de ahí que a Buenaventura le guste citar el texto estético de 2 Corintios en sus escritos posteriores: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini spiritu* (2 Cor 3,18). La gloria es la aparición del Señor, y por el Espíritu del Señor, el *Verbum inspiratum*, el ver abierto de la fe y, más esencialmente, la configuración a la imagen en un proceso que imprime una impresión se hacen posibles en la unidad entre expresión e impresión que se dio entre el serafín y Francisco.[114] Esta aparente *theologia gloriae*, a pesar de toda la precisión de la semejanza entre expresión e impresión, sigue siendo para Buenaventura -precisamente en su cegadora brillantez- una teología *del excessus*, ya que el creyente se ve confrontado con la plenitud cada vez mayor de Dios: la superabundancia de lo que puede ser revelado es el ocultamiento que es la verdadera característica del Dios cristiano; la superabundancia de la luz que permanece incomprensible exige fe,

la superabundancia del amor en el crucificado exige pura humildad y entrega de sí mismo, y finalmente la superabundancia de la prodigalidad divina exige imperiosamente la pobreza total, que, como gesto humano de entrega de todo, es la respuesta más exacta posible para el hombre al acto de abandono total de Dios hasta la cruz.

2. TRINIDAD, IDEA, *REDUCTIO*

El mundo intelectual de Buenaventura es en su totalidad una interpretación de la revelación de la Escritura. Aquí el mundo y el espíritu del hombre son cada uno una función dentro de la totalidad del acto de Dios de darse a conocer; hay una completa interpenetración e interconexión entre su comprensión del mundo y de Dios, de tal modo que para Buenaventura el mundo y el hombre son inteligibles en su ser, y en su ser lo que son, sólo sobre la base del ser, y del ser lo que es, de Dios en sí mismo -y, de hecho, sobre la base del ser, y del ser lo que es, de la revelación divina en Jesucristo. Si damos a las categorías clave del pensamiento de Buenaventura su lugar en este modelo, entonces podemos decir que el mundo creado expresa a Dios porque en el origen Dios se expresa a sí mismo y porque, cuando se revela exteriormente, quiere hacer para sí mismo una autoexpresión perfecta en el Dios-hombre Jesucristo: así, toda expresión mundana es una prefiguración, una imagen, un material dirigido a este fin.

La causa que hace posible todas las cosas es, pues, la Trinidad de Dios, en la que la relación de expresión se sitúa en el ser absoluto de Dios: esta relación se concibe puramente en términos de teología cristiana y tiene tan poco que ver con el platonismo como con el aristotelismo; las ideas platónicas sólo existen con respecto al mundo real, ya que para cualquier filosofía una relación de expresión basada en el absoluto es totalmente inaccesible. Y Dios Padre no engendra al Hijo con vistas a la creación, por lo que no podemos plantear en el Hijo el inicio de un proceso de multiplicación del Uno de tipo mediato (como se inclinaban a suponer los padres platonizantes). Más bien, los múltiples pensamientos de la creación de Dios sólo son posibles porque el Hijo es único, el unigénito del Padre, y es con vistas a esta unicidad, y procedentes de esta unicidad, como pueden concebirse todas las formas externas de expresión y las imágenes imitativas. La imagen que Buenaventura tiene del mundo es, en consecuencia, cristocéntrica en grado sumo, porque todas las copias que son expresiones imperfectas deben ponerse en relación con la única Imagen perfecta del Padre, que lo expresa con la máxima precisión, y así hacerse transparentes para ser comprensibles. Pero precisamente en esto su imagen del mundo no es platónica(115).

El presente capítulo, que forma una unidad con el que sigue, examina la relación de expresión en primer lugar desde tres puntos de vista: primero, en la medida en que está establecida en perfección en el ser de Dios; segundo, en la medida en que este fundamento en la Trinidad es la raíz de toda autoexpresión exterior de Dios; tercero, en la medida en que toda autoexpresión exterior de Dios que se produce queda abrazada y llevada por su autoexpresión divina y debe ser interpretada, explicada, rastreada y analizada con referencia a ésta, para que pueda ser comprendida en función de las condiciones que la hacen posible y para que se le concedan las condiciones de su perfeccionamiento. La verdadera estructura del cosmos no aparece todavía en este triple examen: se desarrollará en el capítulo siguiente, primero, como el mundo en general; segundo, como el hombre; tercero, como el Dios-hombre que perfecciona todas las cosas y las establece. Reservamos para la conclusión del último capítulo el problema de la libertad de la Encarnación, que debe ser libre, incluso cuando toda la construcción del mundo debe entenderse como efectivamente establecida en Cristo. Mientras tanto, en el cuarto capítulo, la categoría de "expresión" ocupa su lugar en el conjunto de la enseñanza teológica de Buenaventura sobre la belleza, y en el quinto capítulo volveremos de nuevo sobre la particular situación cristiana de esta estética.

1. Sólo la revelación enseña al cristiano(116) que Dios es trino; pero la revelación indica al creyente que debe pensar lo más alto de Dios. A la luz de este principio,[117] el creyente pensante se da cuenta de que pertenece a la perfección del ser engendrar lo que es del mismo género que él mismo; que la forma más elevada de bienaventuranza (que presupone la bondad y el desinterés absolutos), requiere la forma más elevada de autocomunicación dentro de un amor comunitario perfecto; Sin embargo, también se da cuenta de que, puesto que Dios sólo puede ser la más alta simplicidad, no se puede cuestionar una multiplicación de su ser, y que, por tanto, la alteridad de la Persona debe ser compatible con la unidad de la naturaleza real de Dios; finalmente, se da cuenta de que la pluralidad de las Personas sólo puede proceder de una más alta originalidad (*primitas*) de absoluta fecundidad (*fecunditas*).[118] El viejo axioma platónico *bonum diffusivum sui*, a la luz de la revelación cristiana, ya no se refiere simplemente a la relación de Dios con el mundo, sino a su ser absoluto en sí mismo: y esto abre el camino a una explicación de la estructura que pertenece a los tipos naturales en el mundo, hace posible remontarlos a su origen

sin absorberlos monísticamente en los rayos de la luz que es su fuente. Pero en su pensamiento el creyente no sólo sigue el principio de que hay que pensar en Dios lo más alto posible; también se guía por la referencia múltiple de las relaciones de expresión entre las criaturas, que apuntan todas a una relación absoluta de expresión: *"Omnis creatura clamat generationem aetemam*, toda criatura proclama el proceso eterno de la generación, y esto se expresa y representa por las doce *generationes* que encontramos en las criaturas". Cuatro medios de radiación: la iluminación de la luz, el calor del fuego, el fluir de un manantial, la lluvia y el rocío de una nube. Pero el rayo de luz es más débil que la fuente de luz, el calor no es una parte íntima del fuego, el río parte a tiempo del manantial, y sólo una parte de su contenido gotea de la nube. Cuatro medios de expresión: la imagen de una figura es una expresión del objeto, la imagen de la matriz, la palabra del hablante, el concepto una expresión del espíritu pensante. Pero la imagen que aparece no es la cosa misma, el cuadro se extiende en el espacio, la palabra se fragmenta, el concepto es contingente y no da expresión a la totalidad de la razón. Cuatro medios de reproducción: la semilla de una planta produce el brote, la raíz produce el árbol, el vientre de la madre produce el hijo, la semilla del padre produce su descendencia. El primero, sin embargo, carece de una forma clara, el segundo carece de igualdad de la forma, el tercero es principalmente pasivo, y el cuarto carece de simultaneidad. Pero los doce expresan algo (cada uno a su manera deficiente) que debe incluir la plenitud de la relación de expresión, en un punto de origen inaccesible más allá de este mundo.119

Sin embargo, estas doce formas de expresión pueden reducirse en número. Las cuatro primeras se refieren a los elementos, en un estadio anterior a la vida orgánica. Entre las cuatro segundas, el concepto y la imagen tienen una preeminencia: el concepto, como palabra interior que se amplifica en la palabra exterior, y la imagen, con la que puede relacionarse el tipo de conocimiento que procede del objeto. En los cuatro últimos, que tratan de la reproducción orgánica, todo puede reducirse al engendramiento natural perfecto, la paternidad. Nos quedan, pues, como pistas decisivas: palabra, imagen e Hijo. Ahora bien, la palabra no es otra cosa que una semejanza explícita que encuentra expresión (*similitudo expressa et expressiva*), engendrada (o concebida por fecundación = *concepta*) en la potencia del espíritu racional, cuando contempla y reflexiona sobre sí mismo o sobre otra cosa. Así pues, es evidente que el contenido de la palabra "palabra",

además de los contenidos de las palabras "ser conocido", "generación" e "imagen", presupone un "ser conocido" en la intuición del espíritu racional, una "generación" en la concepción interior y una "imagen" en la semejanza que concuerda por todos lados: pero el contenido "palabra" añade a todo esto el contenido de la palabra "expresión" (*super addit intellectum expressionis)*.' Ser conocido" (*notitia*) no es aplicable a la relación de expresión en la Trinidad, porque es una característica absoluta de Dios; así que nos queda "Hijo" para la generación, "imagen" para la correspondencia expresa con el que procede, y finalmente "Verbo", que contiene todo esto en sí mismo y, además, aporta los conceptos de expresión y revelación.[120]

Antes de proseguir, será útil examinar la terminología utilizada. *Expressivus* se contrapone con frecuencia a *expressus: expressus* corresponde aproximadamente a la palabra alemana *"ausdrücklich*" en el sentido de "preciso", exacto en la reproducción, mientras que *expressivus* corresponde a la alemana *"ausdrückend"*, en la que todo el peso se pone en la relación de la expresión misma.[121] *Expressio* (expresión) puede entenderse tanto en sentido activo, como "proceso de expresar" o como un "original" (*ejemplar*) que se expresa, como en sentido pasivo, como la imagen de copia que resulta de ello.[122] Pero es típico de Buenaventura que la exactitud denominada *expressus* se entienda y explique siempre (por así decirlo) a la sombra de la relación expresiva, nunca *al revés*: en otras palabras, el concepto bonaventuriano de belleza (incluso cuando se considera como "exactitud", como *aequalitas numerosa*) se despliega siempre en el marco de una ontología de la expresión (considerada como fecundidad, autoabandono, amor del ser mismo). Así pues, la copia o imagen está ligada interiormente al original: Donde hay imagen, hay imitación" (derivando *imago* de *imitago*).[123]

Sin embargo, como en Dios sólo puede existir una sustancia, la imagen que lo expresa debe ser una "expresión absoluta" (*expressio in summo*): esto implica necesariamente la unicidad de esta expresión total.[(124)] En el mundo de las criaturas, el concepto de "palabra" (interior) es el que más se acerca a esto, porque en él el concepto de imagen es el más distinto, y al mismo tiempo se menciona lo que procede naturalmente del espíritu en el acto de conocer: Entre todas las criaturas, la más expresiva es la "imagen", y también la relación pictórica de expresión es la más expresiva de todas; pero la relación de expresión que se asemeja al Verbo eterno sólo puede ser el proceder de la palabra del espíritu, y ésta es la más expresiva (*expressissima*), y

se aplica de modo apropiado a Dios.[125] Si desde este punto de vista el Hijo es *imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini*, ([126]) en lo que consiste originariamente el ser de la verdad, es igualmente cierto, por otra parte, que esta autoexpresión de Dios no puede depender de su libre capricho, sino que debe estar enraizada en su misma naturaleza de Espíritu: "La fecundidad que pertenece a la naturaleza del Padre es necesariamente el fundamento de que comparta su naturaleza con el Otro . [127] En la generación del Hijo la libertad de Dios concurre con su naturaleza, mientras que en la espiración del Espíritu Santo la naturaleza de Dios concurre con su libertad; si en el caso del Hijo la libertad no concurriera con la naturaleza divina, entonces las analogías espirituales del mundo no tendrían ningún valor, sino sólo las analogías naturales (¡e incluso las procreaciones naturales son obras del eros!); y la base del principio *bonum diffusivum sui*, o la exigencia de pensar lo más alto de la auto-emanación de Dios, quedaría incumplida. La generación del Hijo tiene lugar per *modum naturae, nihilominus ut dilectus*;[128] esto es decisivo para todos los aspectos de la ontología teológica, y debemos atenernos a ello. La semejanza *del Verbum* necesita aquí ser ampliada por la semejanza *del Filius*, si no se quiere explicar de un modo puramente intelectual y lógico.

El ser originario (*primitas*) y la plenitud de la que brota un manantial (*fontalis plenitudo*) es propiedad no sólo del ser de Dios, sino del Padre en cuanto Padre.[129] Este manantial fundamental de la Divinidad es tan poderoso y libre en su esencia que es capaz de reproducirse a sí mismo a partir de toda su esencia, "y sólo puede hacerlo aquel cuya esencia puede ser una y entera en muchos. Si esto no fuera posible para él, significaría que si el engendrador diera toda su esencia a aquel a quien engendró, toda su esencia pasaría al engendrado, y él perdería necesariamente toda su esencia por el acto de la generación; pero esto es imposible. Por tanto, tal ser debe poder ser uno y entero en muchos. Además, tal ser debe ser simple en el más alto grado, como sólo el ser divino puede serlo; en esta esencia de la más alta simplicidad, el que es sujeto de la esencia no es ninguna adición a ella, y por lo tanto ni la limita ni la restringe, ni multiplica la forma.[130] Por lo que respecta al Hijo, dos cosas caracterizan este don total de la naturaleza divina: en primer lugar, que en Él se expresa todo Dios, o (dicho de otro modo) que Él es *Dios tal como es al expresarse*, y por eso es la insuperable "semejanza", "asimilación", "correspondencia" y, por tanto, "verdad"; [131] en segundo lugar, que el

que procede es el que tiene el modo de proceder: Hay dos modos de proceder, según la voluntad y la generosidad *(liberalitas)*: el primero es el surgir a la manera de la generosidad de lo que en sí no es generosidad, sino que nace o es dado por la generosidad: así proceden de Dios las criaturas; luego, en segundo lugar, la misma generosidad esencial (*ratio liberalitatis*) procede así del amor, y así procede el Espíritu Santo como amor, que es el don en el que se dan todos los demás dones. Del mismo modo, hay una doble procesión en el modo de la ejemplificación *(exemplaritas)*: en primer lugar, aquella en la que se produce lo que propiamente es una copia -es de este modo como la criatura procede de Dios, como la imagen copiada del original (y así el original es la causa formal de la copia)-; en segundo lugar, aquella en la que lo que procede en el modo de la ejemplificación sale como originalidad arquetípica esencial (*ratio exemplandi*) -es de este modo como el Hijo, que se llama Verbo del Padre, parece salir-.132 Si esto se dice con vistas a la creación, sin embargo es verdad ante todo en la vida interior de Dios, y lo confirma la afirmación de que el Hijo, por ser la expresión del Padre, es al mismo tiempo *la* expresión universal, *es decir*, *la* expresión de todo, 133 Y si en el cielo se da el testimonio de los tres, Padre, Hijo y Espíritu, "este testimonio se expresa sólo por el Verbo, porque el Verbo da expresión al Padre y a sí mismo y al Espíritu Santo, y a todo lo demás".134 Por tanto, el Hijo no es sólo el arquetipo, del que se hacen imágenes en el mundo: es Dios como expresión, es decir, como verdad, y por tanto es el principio del hecho de que las cosas de la creación se hayan expresado y del hecho de que se expresen como esencias creadas: *'ratio exprimendi est ipsius exemplaris*: el hecho de ser expresión (que pertenece a la criatura) procede del original... . Todas las cosas son verdaderas y tienen la capacidad de expresarse en virtud del poder de expresión de esa luz suprema", es decir, del Verbo.135

Como expresión en Dios, el Hijo es centro unificador entre el Padre y el Espíritu:(136) da expresión tanto a su haber sido engendrado por el Padre como a la espiración del Padre y a la suya propia del Espíritu. De este modo es expresión de un acontecimiento de amor sin fin y absoluto, y en esa medida (precisamente *como* expresión) el Hijo mismo sale de sí mismo hacia el amor mismo. De este amor sólo se puede decir dialécticamente que se expresa en el Hijo y a la vez es asumido en la expresión, pero, al mismo tiempo, sobrepasa la esfera de expresión del Logos, porque el proceso divino encuentra su fin perfeccionado, no en el Hijo, sino en el Espíritu. Esta dialéctica

atraviesa todo el sistema de Buenaventura, pues mientras por un lado describe al Verbo desde muchos puntos de vista como el centro de todas las cosas, al mismo tiempo lo describe como el centro que conduce de nuevo al Padre (y eso significa en la espiración del Espíritu), y que se supera a sí mismo, como sucede en el amor en forma de *affectus, excessus* y *unio* en el silencio del entendimiento y, de hecho, en el apartamiento de la mirada espiritual (*amovendi sunt oculi spirituales*).[137]

Es esencial que tengamos esto en cuenta cuando Buenaventura describe la posición del Hijo dentro de la Divinidad no sólo como el lugar de la verdad, sino como el lugar de la belleza. Pero para que quede claro todo el significado de esta afirmación, debemos hablar primero de la posición del Hijo como arquetipo del mundo.

2. Cuando habla de la relación entre la Trinidad y la creación del mundo, Buenaventura se distancia claramente de Agustín, en favor del punto de vista de los padres griegos.[138] Dios se comporta externamente como es, *es decir*, como ser trinitario: por tanto, aunque todas sus acciones en la dispensación de la salvación son comunes a la Trinidad, cada una expresa la posición individual de las Personas; las posiciones del Hijo como expresión de Dios y del Espíritu como entrega de Dios se conservan externamente tanto como en la vida interior de la Trinidad. Hablar de apropiación significa, por tanto, indicar la *propria* de las Personas, cuando hablamos de estas articulaciones básicas de la comunicación de Dios consigo mismo[139][140]. Esto significa nada menos que la fundamentación del acto de creación en el acto de generación dentro de la Divinidad -y en este punto podemos comprender toda la influencia de Buenaventura en la mística alemana().[140] Fundamentar de este modo la creación en la Trinidad evita tanto el peligro del subordinacionismo que se encuentra en los primeros Padres griegos, porque se evita toda apariencia de situar la finalidad de la generación del Hijo en la creación, como también el peligro de una absorción del orden natural en el sobrenatural, porque se concede sin reservas al orden natural y a la razón su relativa independencia.

Sin embargo, en la generación del Hijo, Dios (el Padre) se expresa única y definitivamente; se expresa a sí mismo, y con ello todo su poder y toda su capacidad: *dixit similitudinem suam, et per consequens expressit omnia quae potuit*;[141] "expresó toda su capacidad: lo que podía hacer y sobre todo lo que quería hacer. Y todo esto lo expresó en su Hijo, en el medio que es al mismo tiempo su forma de arte (*ars*)"[142]

Arte [*Kunst*] viene de capacidad [*Können*], y por eso *ars* habla aquí también de la inteligencia artística. Pero el Hijo no sería Dios si no fuera la realización de *toda la* capacidad del Padre y, por tanto, una realización que supera todo lo que se realiza en el mundo de las criaturas. En este punto, Buenaventura aplica la fórmula anselmiana: *Necesse est ut haec diffusio secundum totum posse sit in aliquo, quo majus cogitari non potest*.[(143)] Si, por tanto, el Padre otorga el Hijo al mundo, "entonces le da junto con él (el Hijo) todo lo que era, todo lo que poseía, todo lo que podía".[144] A la capacidad del Padre pertenece todo lo real, todo lo posible; pero lo posible es absolutamente infinito, y en el poder de Dios es de hecho *actu* infinito, por lo que supera todo entendimiento creado, incluso el de Cristo, *propter immensitatem et improportionalitatem*.[145] Si el Padre ha dado realmente expresión en el Hijo a todo su ser y capacidad, entonces en el Hijo ha tomado realidad todo lo que es posible a través de Dios: si cualquier otra cosa fuera de Dios se realiza a través de Dios, sólo puede tener posibilidad y realidad a través del Hijo y en el Hijo. [146] El Hijo es *ars suprema,*[*147*] *ars Patris*:[148] por tanto, es la expresión de toda la capacidad divina -posse *generate et posse create est posse unicum*.[149]

Volvemos, pues, a lo ya dicho: el Hijo es arquetipo, idea, ejemplar de todas las cosas fuera de Dios, no porque sea ante todo contenido absoluto, sino porque es expresión absoluta; Buenaventura no se cansa de decirlo.[(151 150)] Esta es su única razón para retomar el axioma platónico de que las criaturas "son verdaderas, cuando son como son *en el arte aeterna*, o como encuentran en él su expresión; pero porque no son perfectamente adecuadas a la idea que las expresa o representa, toda criatura es "mentira", según Agustín";que "me veré mejor en Dios que en mí mismo",[152] que las cosas están más vivas en Dios que en sí mismas.[153] El argumento preciso es el siguiente: *similitudo quae est ipsa Veritas expressiva .. . melius exprimit rem quam ipsa res seipsam, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab ilia*.[154] Buenaventura subordina toda su enseñanza sobre la *analogía del ser* (que es muy diferente de la de Tomás) a esta proposición central.

Una *similitudo participationis* entre Dios y la criatura 'está totalmente ausente, porque no hay nada en común. *La similitudo imitationis* es muy leve (*modica*), porque lo finito puede imitar lo infinito sólo de manera insignificante, de modo que la desemejanza siempre es mayor que la semejanza: *semper major est dissimilitudo quam similitudo"*.[155] Lo que Buenaventura tiene que decir sobre *la proportionalitas* pertenece aquí: a diferencia de *la proportio*, que es una relación análoga entre

cosas del mismo tipo (a:b = c:d), la *proportionalitas* es una relación similar entre cosas que no pertenecen a la misma categoría común y no tienen nada en común (*non communicantium): la proportionalitas* "no plantea ningún carácter común, pues sólo compara la relación de dos con dos, y por eso puede existir, y de hecho existe, entre cosas que son completamente diferentes (*summe distantia)".*156 Frente a esto, tenemos la afirmación: *Similitudo vero expressionis est summa, quia causatur ab intentione veritatis* . . . 157 Frente a la *analogía entis*, apenas considerada, que tiende hacia arriba, hay una analogía muy fuerte que tiende hacia abajo: el Verbo eterno de expresión conoce mejor y dice mejor lo que cada cosa quiere decir que lo que la cosa misma conoce.158 Y la criatura recibe su poder de hablar, para ponerla en camino, a saber, la *especie*, que emite desde sí misma para que pueda ser captada y comprendida en la sensopercepción o intelecto de otro: Pero mientras que la criatura, a través de las semejanzas que se causa a sí misma, no puede dar expresión a nada más que a sí misma, e incluso eso sólo parcialmente, "la verdad divina es capaz de dar expresión a sí misma y a todo en una única y más alta expresión",159 de modo que la auto-expresión de una criatura sólo tiene éxito cuando es abrazada por la auto-expresión de la luz eterna.(.(162) 160) Este es el arquetipo sólo por su ser como luz, sólo como *exprimens*,161 y como tal contiene las *splendores exemplares*La *ratio radiandi* es la base del carácter arquetípico, y las *species clarae*, las formas claras o conceptos de la luz, residen en el poder de expresión, que en Dios es un poder espiritual.163 En este punto queda claro que el pensamiento de Buenaventura se sitúa entre Platón y Lutero: su enseñanza sobre las criaturas contiene una doctrina trinitaria de las ideas que, si se aplica a la cristología (como él mismo hará más tarde), proporciona la base ontológica de la doctrina luterana de la justificación, incluida la idea de *Justus et peccator*.

Lo decisivo aquí es que es el Verbo único (*increatum-incarnatum*) quien en sí mismo es la suma de todas las ideas del mundo. Sólo Él, como expresión total de Dios, da expresión en sí mismo a todo lo que puede ser creado en su infinita multiplicidad, y no sólo en general, sino en los más pequeños detalles particulares (*singulare*), en una *distinctissima expressio*.(164) "como la única luz, por ejemplo, da expresión a muchos colores diferentes".165 Así "representa muchas cosas",166 es la Sophia de Dios, que lleva en su seno los pensamientos eternos de Dios;167 "desde el punto de vista de Dios sólo les corresponde una cosa; sin embargo, tiene más poder para representar

muchas cosas que cualquier pluralidad creada; no obstante, aunque la verdad es simple, es infinita".(168) Es tan simple en relación con los muchos como simple es el poder creador de Dios en relación con la realización de los muchos.169 .(170) En sí mismo, Dios posee todas las cosas *sub omnimoda indifferentia reali*, pero esto no impide que existan fuera de Dios *sub differentia multiplici*Pues así como las tres Personas en Dios no son en ningún sentido genuinamente numerables (ya que la unidad no se multiplica a sí misma, sino que en cada caso se relaciona con una hipóstasis), tampoco hay número entre las ideas, pues la idea es sólo una, aunque sea múltiple por su relación con las diversas cosas que pueden expresarse.171 Esta enseñanza fundamenta el ser finito en la voluntad de expresión de Dios, de una doble manera: primero, en cuanto que el arquetipo en Dios es él mismo una expresión, y segundo, en cuanto que el ser individual es la meta de una intención particular de expresión por parte de Dios, *expressissime* y *distinctissime* elegida para ser como es, y dirigida por Dios con esta intención. De este modo, es el destino de un acto particular de la condescendencia de Dios, de una forma particular de hablar del Verbo eterno.

Todo lo creado se basa, pues, en la generación del Logos: Dios nunca habría podido engendrar una criatura a causa de su voluntad, si no hubiera engendrado al Hijo a causa de su naturaleza"172 "Toda procesión es un engendramiento o una consecuencia de este engendramiento"173 "En la procesión del Verbo se dice todo, en la procesión del Don (el Espíritu Santo) se da todo otro don"174 "Si existe el engendramiento de lo desemejante, presupone conceptualmente el engendramiento de lo semejante. Esto puede demostrarse de la siguiente manera: lo semejante se relaciona con lo desemejante como lo igual se relaciona con lo diferente, lo uno con lo múltiple; pero lo igual precede necesariamente a lo diferente, y lo uno precede necesariamente a lo múltiple... . En consecuencia, lo que es diferente no procede de la sustancia eterna hasta que lo que es igual es engendrado."175

Ahora podemos anticiparnos un poco y hablar de la particular *asociación de la belleza con el Hijo*, que Buenaventura trata como algo totalmente dado por supuesto; y somos conscientes de que 'apropiación' significa más en sus escritos que en Agustín y normalmente en la teología moderna. Pedro Lombardo, que sirve a Buenaventura de base para su teología, ya había hecho la equiparación: "La belleza más perfecta (*pulchritudo*) es el Hijo, es decir, la verdad del Padre, que nunca en modo alguno se aparta de

él... y que es el modelo (*forma)* de todas las cosas"[176] Más tarde, Lombardo retoma de Hilario[177] la apropiación de la *aeternitas* al Padre, de la *species* a la imagen (es decir, y *usus* al Espíritu, y aquí el Maestro de las *Sentencias* interpreta la palabra *species*, que se predica del Hijo, en el sentido de belleza, porque entre el Hijo y el Padre "reina la más alta concordia mutua y la mayor semejanza y la mayor similitud, no desviándose en ningún punto, no desemejándose en ningún punto, no desemejándose en ningún punto, sino respondiendo en identidad a aquel cuya imagen es" (178).[178] Así, Buenaventura puede reescribir inmediatamente el texto de Hilario como *aeternitas-formositas-jucunditas*;[179] la afirmación del Libro de la Sabiduría le lleva sencillamente a esto, cuando se dice de la Sabiduría de Dios que es *candor lucis aeternae et speculum sine macula*, es *speciosior sole* (7,25ss). Comenta: Donde hay espejo e imagen y resplandor, hay necesariamente también representación (*repraesentatio*) y belleza (*pulchritudo)'*, y a esto añade enseguida una de las definiciones agustinianas de la belleza: *Pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa"; ibi autem sunt rationes numerosae ad unum reductae*.[180] Ascendiendo desde el mundo, donde la belleza consiste (en términos agustinianos) en armonía y proporción, se llega por un proceso de reducción a la unidad, pero no a una unidad vacía, sino a una *aequalitas* absoluta en la Divinidad entre arquetipo e imagen, que, junto con la verdad absoluta como correspondencia (*respondens*), es la base de la belleza absoluta.

Buenaventura lo expone en un pasaje clásico,[181] en el que desplaza el peso del concepto de armonía al concepto, inicialmente menos unívoco, de *especie*. En efecto, éste tiene un triple sentido -los sentidos de la palabra parecen a primera vista unidos más por la palabra misma que por cualquier unidad conceptual-: primero, imagen expresiva (en el sentido de *eidos*, reproducido en latín por *similitudo*), segundo, imagen que imparte conocimiento (pues el objeto emite conocimiento y lo *imprime* en la capacidad de conocer del sujeto: *species ex-* e *impressa*), finalmente, simplemente belleza, como indica el adjetivo *speciosus*. Evidentemente, el fundamento de esta última acepción debe residir en las otras dos acepciones[182], la primera de las cuales habla del carácter (pasivo) de la expresión de un arquetipo, la segunda de las cuales añade la idea del acto (activo) de mediación expresiva de este arquetipo tal como se expresa al sujeto que conoce. Esta es, precisamente, la posición del Verbo en Dios: da expresión al Padre que es el arquetipo, y él mismo se convierte en arquetipo

expresivo en relación con el mundo, precisamente en la medida en que da expresión perfecta al arquetipo paterno. El Hijo es la imagen perfecta del Padre, porque procede *per modum naturae*, "porque la naturaleza divina engendra lo que se le parece y es semejante". Sin embargo, puesto que posee el contenido de la semejanza expresiva, posee también el contenido del conocimiento, porque la semejanza que se expresa es la base del conocimiento. Y puesto que él es en sí mismo la idea y la fuente-idea (*ratio et exemplar*) de todas las cosas, en cuanto que es en plenitud la idea de la semejanza y del conocimiento, realiza en sí mismo también el contenido de la belleza perfecta. Puesto que es la forma perfecta y expresiva de la semejanza, es bello en comparación con aquel a quien expresa. Y puesto que posee el contenido del conocimiento, y no de una sola cosa, sino de la totalidad de todo lo que es, "lleva el mundo bello espiritualmente en sí mismo, como el bello" (Boecio), y posee la belleza en relación con toda la belleza que es su imagen. Estas dos relaciones, tomadas conjuntamente, dan como resultado la belleza más perfecta: ese tipo particular de *speciositas* que surge de ambas.

Hay que añadir que la belleza de la imagen es doble: 'Una imagen se llama bella si está bien pintada, pero también se llama bella cuando representa perfectamente la belleza de aquello que copia'. En el primer sentido, 'una imagen del diablo es bella si representa perfectamente su fealdad', es decir, si copia exactamente el original; en el segundo sentido, tenemos también la luminosidad, es decir, el original se hace patente y se expresa en la propia copia. *Pulchritudo ita refertur ad prototypum, quod nihilominus est in imagine pulchritudo*: esto queda claro cuando, más allá de la mera *aequalitas numerosa*, de la correspondencia puramente formal entre ambos, se añade como principio fundamental la relación de expresión: como principio que se hace claro (del Padre al Hijo) y que se hace expresión (del Hijo al Padre).[183] Porque aquí se ha superado la relación de naturaleza y espíritu que se da en el mundo: aquí se habla de la naturaleza del Espíritu de Dios, donde las relaciones personales implican cada una a ambas (con distinto énfasis en los casos del Hijo y del Espíritu Santo). Sólo así se comprende por qué el Hijo, precisamente como imagen copiada, se opone al mundo como arquetipo, es decir, *especie* mediadora del conocimiento: porque como Hijo no quiere ser otra cosa que imagen del Padre, transmite esta imagen (como copia y como arquetipo) y sienta así las bases de toda actitud de la criatura ante Dios. Tales actitudes sólo pueden ser verdaderas y bellas en la medida

en que copian la actitud del Hijo ante el Padre.184

3. Según este punto de vista, el Verbo de Dios, como expresión total de Dios, es el 'mundo arquetípico' en tres aspectos: primero, porque, considerado en relación con el origen, lo expresa perfectamente; segundo, porque sirve al origen como medio de expresión (como el concepto interior sirve al pensador); y tercero, porque en la Encarnación es expresado en forma exterior por el origen, sin perder su inmanencia en el Espíritu, como idea de lo que estaba previsto en la creación.185 Esto significa que toda criatura, en la distancia de su alteridad, sólo puede ser una copia "deficiente" y, por tanto, necesariamente múltiple, de la forma idéntica originaria de la imagen en Dios mismo. 'En el mundo arquetípico existe la más alta belleza, en razón de la unidad absoluta; pero si hubiera unidad en el mundo percibido por los sentidos, no habría belleza, porque no reinarían ni el orden ni la perfección. Si este mundo ha de imitar al otro en perfección y belleza, debe ser múltiple, para que la multiplicidad pueda realizar lo que la unidad no puede hacer" 186 Esto es cierto en el caso de los ángeles, que sólo pueden imitar la más alta jerarquía de la Trinidad mediante una "gradación de lo desemejante": "En la más alta jerarquía, la belleza más perfecta puede reinar mediante la pura igualdad de forma y la pura igualdad de relación, porque la verdad universal y más alta domina en cada una de las Personas de igual rango. Pero como en la jerarquía de los ángeles cada uno de los espíritus que están clasificados en sus órdenes no posee como individuo la más alta perfección, debe alcanzarse una cierta armonía de orden y belleza mediante una diferenciación apropiada en una gradación relativa: en lo que concierne a las criaturas, ésta es la más alta perfección posible. Lo mismo sucede en el ámbito de la santidad dentro de la Iglesia: hay un orden de los apóstoles, otro de los mártires, otro de los confesores, etc., y no existe entre ellos una igualdad absoluta, porque de cada santo se puede decir: "Nadie fue semejante a él en guardar el mandamiento del Altísimo" (Sir 44,20). . . . A causa de la limitación del ser creado, el orden y la belleza en la jerarquía de las criaturas deben unirse a la diferencia e incluso a la oposición, de modo que lo que no puede obtenerse de la unidad puede derivarse al menos de la multiplicidad de muchos"187.

Según Agustín, este acercamiento a través de la distancia tiene tres etapas: huella (*vestigium*), imagen (*imago*) y semejanza *(similitudo*). En la "huella" el misterio trinitario del origen se expresa sólo de modo objetivo; en la "imagen" esto sucede expresamente en la estructura del

sujeto, que por la forma de su ser como espíritu entra en relación con el espíritu trinitario de su origen; en la "semejanza" el arquetipo habita en la imagen copiada por la gracia santificante.188 'Así como la criatura no puede tener a Dios como origen sin configurarse con él según la unidad, la verdad y la bondad, tampoco puede tener a Dios como objeto de su conocimiento sin captarlo mediante la memoria, el entendimiento y la voluntad; y del mismo modo, no puede tener a Dios en sí misma como don derramado en ella sin asemejarse a él mediante la fe, la esperanza y el amor.(. (190) 189) La distinción de los diversos estadios deriva, pues, del grado de intimidad de la "representación" de DiosPero sólo a la luz de la "semejanza" realizada por la fe, a la que se revelará el misterio trinitario, la "imagen" en el espíritu humano puede comprenderse a sí misma como trinitaria; y sólo cuando esto se realiza puede captarse el significado real de la "huella" en todas las cosas. Además, la intuición de la fe permite interpretar cada uno de los tres estadios en un doble sentido (correspondiente a la doble relación de la imagen con lo bello, de la que se ha hablado anteriormente): como "referencia" al arquetipo y como "representación" (y, en esta medida, recipiente) del arquetipo. Así, el *Itinerarium mentis in Deum* se divide en seis etapas: huella, imagen y semejanza, cada una como puntero y como representación (*per speculum-in speculo*). El puntero es en cada caso anterior: el mundo es "en su conjunto un espejo, a través del cual llegamos a Dios... vagando como verdaderos hebreos desde Egipto a la tierra prometida",(191) y de este modo se alcanza una comprensión adecuada del puntero como representación, y una comprensión de la autorrealización del ser creatural como signo inmanente de la inhabitación de su origen en él.192 La secuencia es determinante de esta estética teológica: la belleza inmanente de las cosas del mundo sólo es visible en sí misma cuando se comprende y ratifica el puntero transitorio a la belleza arquetípica. Pero en esto, el puntero mismo debe necesariamente llamarse belleza, porque la criatura sólo puede referirse a su arquetipo a través de sí misma. Quien no es iluminado por tanta gloria en las cosas creadas, es ciego; quien no despierta en medio de gritos tan fuertes, es sordo; quien no alaba a Dios por obras tan numerosas, es mudo; quien no intuye el origen primero a partir de tantos indicios, es estúpido"(193).

A diferencia de la "huella", la *imago* en el hombre es una *assimilatio expressa* y *de proximo* a Dios:(194) en ella, la autoexpresión objetiva de Dios retorna subjetivamente a él, pues en la medida en que el espíritu

creado despierta a sí mismo, debe necesariamente volverse a su origen. Cuando se convierte interiormente en un ser iluminado, su fuente y su meta deben resultarle claras. Es *capax Dei*,[195] y por tanto *informabilis* por Dios;[196] "tiene la más excelente de todas las capacidades de concebir la capacidad de unirse (*unibilitas*) con Dios".[197] "Y por esto lleva en sí desde su origen la luz del semblante divino", y esto precisamente "en lo que se refiere al origen, orden y distinción de sus capacidades interiores, en las que se asemeja a aquella distinción e interrelación que, en las Personas divinas, pertenece interiormente a la naturaleza de Dios".[198] Es evidente que aquí reside el punto central de la espiritualidad de Buenaventura y también de su estética: el espíritu del hombre sólo puede autorrealizarse en la fe, porque sólo en la fe se comprende a sí mismo como expresión de la vida trinitaria, y sólo en el volverse explícitamente (per *speculum*) hacia la imagen trinitaria que está por encima de él se ilumina verdaderamente la imagen del Dios eterno que hay en él (in *speculo*). En la medida en que el hombre se orienta hacia la imagen propia que está en Dios, tiende hacia la imagen (*ad imaginem*), "mientras que el Hijo, en todo su ser, es imagen del Padre, y por tanto *solum est Imago, non ad imaginem"*.[199] La orientación del ser del hombre como imagen, para la cual Dios es el *objectutn tnotivum*,[200] la *ratio movens*,[(201)] significa que Dios no es sólo el objeto trascendental que es la meta del espíritu creado, sino que es también el objeto en la fuente, *objectutn fontanum*,[(202)] como dice Buenaventura (usando una fórmula magnífica en lugar del pálido *objectum formale*), el *fontale principium illuminationis cognitivae*.[203] Por tanto, cuanto más actúe el espíritu por sí mismo, más inmanente será en Dios, y Dios en él. Con Agustín, se puede distinguir entre una *imago* que brilla más en la trascendencia (*memotia-intellectus-voluntas*) y una *imago* que brilla más en el acto del espíritu de captarse a sí mismo (*mens-notitia-amot*):[204] pero en la medida en que la segunda se realiza realmente, una vez más sólo se hace realidad la relación con Dios: Porque el alma es imagen de Dios, y porque todo lo que se vuelve a la imagen y se configura con ella se vuelve igualmente a lo representado, el alma que reflexiona sobre sí misma no se separa de la semejanza de la forma.[205] "Así pues, la realidad de la imagen se encuentra, desde un punto de vista, más en la vuelta del alma hacia Dios, y desde otro punto de vista, más en la vuelta del alma hacia sí misma. Se encuentra más en la vuelta a Dios, porque en ella hay más belleza (*venustas*) y semejanza; pero en la vuelta a sí misma hay más similitud de ser y

semejanza" (206), en la medida en que la única sustancia divina de las tres Personas es más visible en la autorrealización del espíritu humano en sus tres capacidades. Es evidente que aquí la reflexión sobre sí mismo no se entiende de manera puramente teórica, ni siquiera egoísta, sino como la autocomprensión del ser que es el hombre, que no existe de otro modo que en este planteamiento de sí mismo. En consecuencia, aunque la imagen en el hombre está "sustancialmente" prescrita de antemano, y en esta medida no puede perderse, sin embargo puede perderse en la medida en que debe ser actualizada intelectualmente,(207) pues esta actualización puede no producirse.

De esta dialéctica en el espíritu creado entre la entrada progresiva en sí mismo y la orientación progresiva hacia Dios surge la conclusión de que la realización existencial del yo va unida a la polaridad existencial entre copia y arquetipo. Pues este arquetipo, como realidad de las tres Personas, es la realidad más elevada que puede presentarse al intelecto; no es en absoluto una mera "idea" o un "ámbito conceptual". La relación entre el arquetipo (el Verbo divino, como expresión de la vida de Dios en su totalidad) y la copia no es una relación formal, sino una relación profundamente personal, y en Buenaventura esto es aún más inequívoco que en Agustín. La realización por el espíritu creado de esta relación de personas (que es siempre real por parte de Dios) en la fe, la oración y la contemplación es llamada por Buenaventura *regressus, reductio* y *resolutio*; es para él el acto fundamental de un pensar y un ser dignos del hombre.

Si un rayo de luz incide sobre un objeto pulido, debe reflejarse por el mismo camino" (208); "el rayo del entendimiento debe ser devuelto (*reflectendus*) por medio de la meditación, para que retorne a la fuente de todo bien" (209); las cosas no proceden simplemente de Dios en la creación, sino que existen en una continua emanación de Él y, por tanto, se requiere que fluyan hacia atrás (210), en un "piadoso acto de verterse de nuevo en su origen" (211); sin embargo, sólo con la ayuda de la gracia del Espíritu absoluto tiene éxito la plena resolutio (212), mientras que la de la filosofía sólo puede tener éxito semiplena (213).211 Sin embargo, sólo con la ayuda de la gracia del Espíritu absoluto tiene éxito la *plena resolutio*,212 mientras que la de la filosofía sólo puede tener éxito *semiplena*.(213) Pues sólo en la medida en que el arquetipo se revele libremente en la copia, y sea allí reconocido y admitido como "maestro interior", se comprenderá correctamente el impulso hacia lo absoluto en todo saber y esfuerzo intelectual, y se tomará como meta. El espíritu entra necesariamente en contacto con

este impulso, ya que el espíritu está configurado con las *rationes aeternae*.(214) Y sólo cuando éstas se vuelven claras para él, recibe una iluminación definitiva. Cristo es el maestro interior, y sólo a través de él se conoce la verdad: no a través del discurso exterior como en nuestro caso, sino a través de la iluminación interior. Él está en lo más íntimo de cada alma, y brilla con sus conceptos (*especies)* totalmente luminosos sobre los oscuros conceptos de nuestro entendimiento"215 El sermón "Cristo es el único maestro de todos" desarrolla estos pensamientos en todos sus aspectos.(216) Toda la teología humana es sólo la servidora de la enseñanza del único Teólogo, y, de acuerdo con este maestro, todos los maestros de la cristiandad deben esforzarse por el amor, y así deben estar de acuerdo en sus opiniones.(217)

La idea de la presencia del único maestro en todos los corazones, la idea del único *Verbum increatum-incarnatum* que habita en todos los espíritus, conocidos o desconocidos, es una antigua tradición alejandrina. Dios está presente al alma de una manera mucho más íntima de lo que el alma supone, y por eso tiene un conocimiento necesario de él que no descansa simplemente en la abstracción: "Por la verdad, Dios está presente al alma y a todo entendimiento, y por eso no es necesario formar un concepto abstracto de él para que pueda ser conocido. Sin embargo, la razón que lo conoce recibe la forma de una imagen de conocimiento (*notitia*), que es una especie de semejanza; pero no se trata de una abstracción, sino de algo impreso (*impressa*).218 Porque Dios está "siempre presente en el espíritu del hombre", 219 "aunque sean pocos los que estén dispuestos a creerlo, pues parece poco creíble al espíritu que todavía no se ha elevado a la contemplación de las cosas de la eternidad, que tenga a Dios tan presente y tan cerca". 220 Dios es presencia y realidad en sentido absoluto: *praesentissimum, actualissimum*. (221) Por eso, "la ceguera del entendimiento es fuente del mayor asombro. No advierte lo que ve en primer lugar, no advierte aquello sin lo cual no puede conocer nada. Pero así como el ojo que atiende a la diferencia de los colores no ve la luz que le permite ver todo lo demás, o no la advierte si la ve, lo mismo sucede con el ojo de nuestro espíritu . . mira la luz del ser más elevado, pero se imagina que no ve nada, y no comprende que es precisamente la oscuridad la iluminación más elevada de nuestro espíritu"222 En realidad, esta luz es inaccesible al entendimiento: *lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima*. Pero sólo el hombre que se eleva en la más alta visión puede comprender esto.(223) Buenaventura

no es en ningún sentido un ontólogo: aquí abajo Dios no es visto cara a cara, no es visto abiertamente, no es visto sin imágenes presentadas a los sentidos.()[224]([225]Por otra parte, Dios es activo en todo acto de conocimiento intelectual, no meramente como *principium et causa*, sino como *objectum et ratio motiva*,) y no podemos interpretar esto (con Gilson) en el sentido de un medio de conocimiento puramente desconocido que no es objetivo. Se ha dicho más arriba que la luz no es observada por el ojo que está absorbido en las cosas; ¿entonces no se ve en ninguna parte? 'La causa es luminosa (*relucet*) en el efecto, y la sabiduría del artista se revela (*manifestatur*) en la obra: así Dios, que es el artista y la causa de la criatura, es conocido a través de la criatura.[226] Quien interpreta la imagen se siente atraído por lo que la imagen representa en cuanto que apunta más allá de sí misma, ([227]) sobre todo en el caso especial en que lo que se pretende objetivamente coincide con lo que suscita primero el proceso de conocer, y ambos aspectos juntos (más allá de la distinción de objeto y sujeto) fluyen del *Objectum fontanum*.[228] En consecuencia, debemos hablar (con Gerken) de una "conciencia implícita" de Dios como sujeto-objeto "trascendental",([229]) que no existe sólo informemente como luz primigenia, sino también como "teniendo forma", en la medida en que el Verbo eterno (y luego encarnado) es el ejemplar de todas las formas del mundo, como luz y como forma, como hemos visto.[230] Naturalmente, "está en medio de vosotros como quien no conocéis" (Jn 1,26),([231]) pero el verdadero conocimiento no puede tomar otro camino que el de la clarificación progresiva de la fuente-objeto, el camino de la transparencia progresiva de la idea arquetípica a través de todas las copias. Este proceso es la *reductio*, la reducción trascendental teológica, la demostración teológica de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento y esfuerzo. Mientras que el investigador que limita su atención a las cosas terrenas alcanza las *rationes aeternae* sólo *ut moventes*, como funciones presupuestas, el sabio, cuya alma ha sido purificada para este fin, las alcanza *ut quietantes*, en su acto de resplandor que tiene su propia finalidad en sí mismo.[232] Sin embargo, esto no cambia el hecho de que incluso el primero sólo puede conocer lo contingente (y, por tanto, lo defectuoso) sobre la base del ser pleno.[233] "Así, nadie sabría que una cosa es mejor que otra, a menos que supiera que tiene una mayor semejanza con lo que es mejor."([234]) "Por tanto, no puede pensarse que Dios no exista, como demuestra Anselmo."[235]

Si la *reductio* es nuestro camino hacia Dios, también es el camino de

Dios hacia nosotros, pues Dios mismo no quiere vernos de otra forma que no sea aquella en la que somos concebidos a su imagen perfecta, el Hijo, y mediante la redención del Hijo y nuestra aceptación como hijos de Dios hemos encontrado el camino de vuelta a esto. Nuestras buenas obras por sí solas no podrían habérnoslo procurado: Dios tuvo primero que descender hasta nosotros, para darnos la gracia santificante. Porque nadie puede hacerse mejor de lo que es, ni realizar una obra que agrade a Dios, si él mismo no es de antemano agradable a Dios, y Dios lo mira primero a él y sólo después a sus obras"(236).236 Así como para nosotros todas las cosas poseen la belleza y la bondad que les son propias cuando son iluminadas y transparentadas con referencia a la idea, es decir, al Verbo divino, así el mundo, para el Padre que lo ha creado, sólo posee su plena bondad y belleza en el Hijo, y en la medida en que el Hijo lo abraza en sí mismo en su origen como *ejemplar*, y como Esposo lo atrae hacia sí en el amor nupcial: "Dios está oculto interiormente en todo lo que se percibe por los sentidos o se conoce intelectualmente. Y el fruto de todo aprendizaje es que, a través de todas las ciencias, se edifica la fe, se honra a Dios y se fomenta la vida recta, y que de ello pueden extraerse los consuelos que residen en la unión del Esposo y la Esposa, tal como se realiza a través de *Caritas*. Este es el fin de toda revelación"(237).

3. PRIMER Y SEGUNDO ADÁN

Hasta aquí, el fenómeno de la "expresión" ha sido considerado desde un punto de vista teológico, a priori: hemos considerado cómo la expresión en el interior de la Divinidad determina toda autoexpresión de Dios en el mundo, la sostiene y la remite a Él. Ahora debemos mostrar el mismo fenómeno desde el punto de vista del mundo, a posteriori, y luego demostrar la síntesis de la expresión descendente y ascendente en el Dios-hombre. Para Buenaventura, el hombre es la coronación del proceso de la creación del mundo, y Cristo es la coronación del proceso histórico: la sexta edad del mundo, en la que Dios se hace hombre, corresponde al sexto día de la creación, en el que el hombre es formado y nombrado rey del mundo.(238) El siguiente pasaje demuestra que la palabra "proceso" puede utilizarse aquí con propiedad: El impulso (*appetitus*) que está en la materia se ordena y se dirige a las cosas espirituales, de modo que el proceso de llegar a ser (*generatio*) no llega a su término hasta el momento en que el alma espiritual se une con la materia orgánica. Por analogía, podemos afirmar que la más alta y noble perfección del universo no se alcanza hasta que la naturaleza que contiene los gérmenes que forman el espíritu (*rationes seminales*) y la naturaleza que contiene los conceptos de la razón (*rationes intellectuales*) y la naturaleza que contiene los designios arquetípicos del mundo (*rationes ideales)* se unen para formar una sola persona: y esto sucedió en la Encarnación del Hijo de Dios.239 Las semillas que yacen en el vientre de la naturaleza no pueden nacer sin la luz del cielo, que imparte graciosamente su resplandor, y, exactamente del mismo modo, el hombre no puede desarrollarse hasta su plena estatura sin la gracia espiritual del cielo. 240 Debemos contentarnos con desarrollar algunos aspectos de la enseñanza de Buenaventura sobre el mundo, el hombre y Cristo que son significativos para su estética.

1. Aquí, por última vez en la teología cristiana, la doctrina del *mundo* se considera en estrecha relación con la doctrina de la revelación bíblica. A Adán le bastaba el "libro de las criaturas" para aprender a "contemplar la luz de la divina Sabiduría", porque miraba las cosas tal como eran en sí mismas y tal como eran en el arte divino, "pues las cosas tienen un triple modo de existencia: en la materia o en su propia naturaleza, en la razón creada y en el arte divino" (241).(241) Su

existencia en la razón es de este modo el punto medio y límite entre su existencia como tales y su existencia en Dios, del mismo modo que el espíritu humano en su cima alcanza lo que está arriba, y tiene sus raíces en lo que está abajo, y es de este modo un mediador entre las criaturas y Dios. Por esta razón, la verdad posee en el alma una relación con esa doble verdad... desde abajo recibe una certeza *secundum quid*, pero desde arriba una certeza absoluta.(242) El hombre mismo es, en consecuencia, la escalera propia que conduce a Dios: desde la existencia material en la que penetra, pasando por su propio punto medio intelectual, hasta la altura del Espíritu de Dios que está por encima de él: y Cristo une las tres etapas en su propia Persona.243 Apareció porque el libro de la naturaleza se había vuelto ilegible para el hombre caído.(244) "En el estado de inocencia, el hombre poseía un conocimiento de las cosas creadas, y cuando éstas estaban presentes era llevado a Dios a través de ellas, para poder alabar y glorificar y amar a Dios. Por eso existen las criaturas, y así son llevadas de nuevo a Dios. Pero cuando el hombre cayó y perdió su conocimiento, ya no había nadie que pudiera devolver las criaturas a Dios. De modo que ese libro -el mundo- estaba como muerto y borrado; y por eso se necesitaba otro libro mediante el cual el hombre pudiera ser iluminado para comprender de nuevo las cosas como parábolas: el libro de la Escritura, que emplea las propiedades de las cosas para hacer parábolas. La revelación de la Escritura ilumina todas las cosas y libera todo el cosmos para Dios, que debe ser alabado, glorificado y amado"245 Si el mundo se interpreta a la luz de la Escritura, vuelve a dar sus pruebas de Dios, como en su origen.246 Pues "la criatura no es otra cosa que un espejo de la Sabiduría divina, su imagen tangible", "un reflejo de la Sabiduría divina, aunque por supuesto mezclado de oscuridad", pues "el rayo de sol que penetra a través de los cristales de la ventana se descompone en muchos colores". Sólo "los más altos contemplativos" pueden leer correctamente este libro, "y no los filósofos que se limitan a la naturaleza de este mundo, pues éstos sólo conocen la naturaleza de las cosas, no la huella de Dios en ellas". (247(248) La naturaleza es un libro con escritura en su exterior, pero la revelación bíblica es un libro con escritura en su interior, y Cristo, el Dios-hombre, es el libro apocalíptico con escritura en el exterior y en el interior.)

En su conjunto, el mundo en su existencia se ordena hacia el hombre; en la teología de Buenaventura, la materia tiene un *appetitus* hacia la forma, y este *appetitus* le da la capacidad y la dispone para la

asunción de la forma.(249) En esta medida, la materia no es *privatio pura*, sino que en su misma naturaleza tiene ya algo de belleza y de luz en *sí* misma.250 Esto es importante en toda vida orgánica, y especialmente en la del hombre: "El alma mueve al cuerpo por medio de la potencia y por medio de la disposición del cuerpo, que le da la tendencia a aceptar la influencia del alma". Esta ley se transpone luego igualmente a la naturaleza y a la gracia: ' . Y precisamente de la misma manera, la luz y el amor de Dios mueven al alma misma y le dan vida por medio de la gracia y la sabiduría derramadas en ella"251252): "Los cuerpos de los hombres se ordenan, por tanto, hacia la forma más noble, el alma espiritual, y todo *apetito* de la naturaleza sensual y corporal se orienta hacia ella y viene a descansar en ella"(.252 Esto significa que desde el principio existe una "proporción" entre el cuerpo y el alma; y puesto que el alma espiritual debe exigir lo máximo de su instrumento, el cuerpo, el cuerpo humano posee "la mayor variedad de órganos dotados de la mayor belleza, destreza y manejabilidad".(253) Esta proporción, este estado en el que las diferentes partes están construidas en mutua orientación, une en el hombre "naturalezas que son las más distantes entre sí";(254) además, sin "proceso"255 y una asimilación gradual de la materia al espíritu esto sería del todo imposible. 256 Puesto que los animales y las plantas no son más que un eslabón mediador entre la materia y el hombre, su *generatio* puede cesar en la edad escatológica: su fin cósmico ha sido alcanzado.(258 257) Pero hasta entonces, la naturaleza del mundo comparte un destino común con el hombre y se ve afectada en su existencia interior por su condición: inocente con él, caída con él, sacudida, juzgada y purificada con él.Para Buenaventura, la *luz* es el gran poder que media entre la materia y la vida, la vida y el espíritu: es materia iluminada e interiorizada, viene del "cielo" y penetra en la "tierra" informe. Este poder iluminador de la luz, que aparece por sí mismo y no necesita ninguna otra iluminación, sino que ilumina todo lo demás, une de repente la luz y la belleza lo más estrechamente posible, es más, las identifica la una con la otra. *Sicut enim rosa pulcher est inter flores, sic claritas lucis inter colores*.259 Por su naturaleza, la luz es la mediadora, el puente entre las oposiciones de los cuerpos, entre la materia y la vida,260 y así podemos discernir una vez más la conexión entre belleza y expresión: la luz unitaria "se expresa" en el medio material que la rompe (según la variedad de los elementos)(261) de diversas maneras como "color" y, precisamente en ello, se diversifica en "formas"; de ahí que pueda juzgarse acertada la opinión

resumida de que toda forma es bella *qua* forma(262), pues la forma posee esa interioridad iluminada que puede expresarse presentándose en un material. La forma es la luz de lo alto que concilia la oposición dentro de la materia,(263) ya que se nutre de la unidad del ser.

A esto hay que añadir una segunda dimensión del mundo, *el tiempo y la historia*, a la que Buenaventura (recogiendo y desarrollando en gran medida temas de Agustín) concede el más alto significado estético. Al ritmo de la reconciliación entre la materia y el espíritu corresponde en el tiempo el ritmo de las generaciones y de las épocas históricas, ritmo que imparte un sentido al tiempo. El primer ritmo es el desarrollo en el espacio de las especies a partir de sus principios, el segundo "consiste en el surgimiento de lo que perdura a través de los períodos, sucediéndose a sí mismo a medida que se da paso a sí mismo: del orden de este proceso surge una belleza particular y la perfección de la unidad"(264) Mirado desde el punto de vista de la naturaleza, la muerte de los seres orgánicos se tiene en cuenta en esta ordenación rítmica: "Desde el principio, en las condiciones del paraíso . . los animales contribuyeron a embellecer el conjunto muriendo a causa de la sucesión de sus generaciones . . . . Además, como se persiguen unos a otros y uno se alimenta de la carne del otro ... contribuyen a hacer del conjunto un poema maravilloso en el que una sílaba sigue a la otra"(265) Esta última imagen es de Agustín;266 la imagen del *pulcherrimum carmen* causada por la sucesión de los períodos se utiliza una y otra vez, especialmente en lo que se refiere a esa historia que es la historia de la salvación. Así como quien no contempla la totalidad de la estrofa no puede darse cuenta de la belleza del poema, así quien no contempla el orden y el gobierno del mundo en su totalidad no puede darse cuenta de su belleza"; pero como ningún hombre vive lo suficiente para experimentar la totalidad de la historia, el Espíritu Santo nos da los contornos de ella en la Escritura.267 Tan cierto es esto que Buenaventura sostiene que puede obtener de la Escritura una especie de estudio de la historia del mundo, y así (desde la misma posición que Joaquín de Fiore) extrae las más variadas percepciones sobre la historia de la salvación de las proporciones de la Antigua y la Nueva Alianza, de las que Cristo es el punto medio temporal; para ello, hay que tener el conocimiento de los períodos de un modo a la vez contemplativo y profético, *tempora scire*. Porque nadie puede saber lo que ha de venir, si no sabe lo que ha pasado. Si no sé de qué árbol es la semilla, no puedo saber qué árbol se producirá de ella... . Así Moisés, cuando profetizaba el futuro,

relataba por revelación lo pasado"(268(269) La concordancia de la doctrina de la Iglesia a través de todas las interpretaciones y épocas es una prueba de la verdad de la Iglesia.) La disposición en etapas y el ordenamiento en el progreso del mundo (*in profectu mundi*) exigen también que la Encarnación de Cristo sobrevenga en un momento determinado del tiempo.270 Ni siquiera el desorden temporal del mundo, causado por el pecado, puede perturbar realmente la belleza de la ordenación: "porque el todo tiene su belleza en la ordenación, y esta belleza está constituida de tal modo que es una prueba adecuada de la más alta sabiduría. Por eso no puede ser frustrada en modo alguno, y tampoco puede existir en ella, ni siquiera por un momento, nada desordenado; por eso el pecado no es separable del castigo"(271).

Esta enseñanza sobre la historia suscribe en general un optimismo que entiende el cosmos como una evolución hacia el hombre-Dios: "El desarrollo (*processus*) debe proceder de lo imperfecto a lo perfecto, y no al revés. Por eso la Encarnación tuvo que producirse al final de los tiempos, de modo que, así como el hombre, corona de todo el mundo material, fue creado al final para perfeccionar el todo... así también el segundo hombre, cumplimiento del todo en su redención, en el que la primera causa se unió a la última, Dios al barro, vino al final de los tiempos... aunque no al final mismo, pues convenía que algunos de sus miembros precedieran al Mediador y otros le siguieran"(272).272 Así pues, Cristo es el fin ideal, como punto culminante del mundo y de la historia (ésta es predominantemente la perspectiva de la visión agustiniana de la historia); pero precisamente por esta razón, se desplaza al punto medio temporal, para que desde la posición elevada del centro pueda sintetizar el tiempo que le precede y el que le sigue (ésta es la perspectiva de la visión joaquinista de la historia).(273) En esto, es el reflejo superior del primer Adán, que también aparece al final de las edades de la creación del cosmos, pero aparece para establecer en sí mismo el equilibrio armónico del cosmos hacia el que el cosmos mismo estaba orientado.

2. Para Buenaventura*, el hombre* es esencialmente el punto medio y el resumen del mundo; este punto debe hacerse en contra de quien quiera interpretar su doctrina como unilateralmente espiritual, en fuga del mundo, extática. *La impressio* de los estigmas es la huella de Dios en el mundo material. Y (como ya hemos mostrado) el *excessus* se produce como un acto de asombro ante la presencia de la cercanía e inmanencia de Dios en el mundo. El hombre es el anhelo de toda la naturaleza, y la unión del espíritu y la materia que tiene lugar en él es

lo contrario de un alejamiento del espíritu de sí mismo: "La acción por la que el alma se une al cuerpo humano y le da vida no es accidental ni vergonzosa. No es accidental, porque el alma es la forma sustancial del cuerpo; no es vergonzosa, porque en el cuerpo el alma se convierte en la más noble de todas las formas, y toda la lucha anhelante de la naturaleza encuentra su meta en esta alma. Pues el cuerpo humano posee la constitución y la organización más nobles que existen en la naturaleza y, por tanto, sólo encuentra su realización complementaria en la forma o naturaleza más noble. El carácter del alma a través del cual ella puede unirse (*unibilis*) a un cuerpo es algo que toca lo que es más esencial para ella y es el carácter más excelente en el alma.274 De todos los sistemas materiales de organización, el cuerpo humano posee la más alta "cualidad iluminada (*luminositas*) y sutileza", su "armonía es mayor que la de cualquier otra sustancia", así como "su dignidad es grande debido a la alta armonía de la proporción de sus partes"; una vez transfigurado, será tan elevado y perfeccionado que se le dará con toda propiedad un lugar en el empíreo por encima de las naturalezas celestiales.275 Y la armonía del cuerpo, por la que se ordena al alma, "no es igual en todos los puntos, sino que tiene amplitud (*latitudinem*) y etapas, de acuerdo con las diferentes condiciones del hombre".276

En virtud de su posición en el centro, el hombre es un resumen del mundo: "Más allá de toda duda, somos la meta de todo lo que existe"277 Pues el hombre es el único ser del mundo que es libre, y su libertad engloba (*comprehendit*) todas sus facultades sensitivas e intelectuales en sí misma, para superarlas.(278) Su razón está dispuesta de tal modo que puede "reflejar en contorno el mundo entero en sí misma".(279) Las facultades sensitivas ya están dirigidas a ello: Mira cuánto pueden hacer los sentidos, pues el ojo, según algunos, abarcaría el mundo entero en el punto de la pupila, si no hubiera nada en el camino. El alma espiritual es, en cierta medida, todo", según Aristóteles,(281) y por eso se pone a su servicio un cuerpo, cuya multiplicidad corresponde a la naturaleza múltiple de los objetos.(282) En este punto medio del mundo, que reúne en sí tanto el espíritu como la materia, "se representa mejor el arquetipo divino del mundo": ésta es la primera razón por la que Dios asume aquí un cuerpo y no en el mundo de los ángeles. La segunda razón es que el estado de unión con la materia "hace más fácil aceptar la bondad de la misericordia divina" o, para expresarlo más profundamente, porque la "humilde condescendencia de Dios se expresa más claramente en la asunción de un hombre mortal que en la asunción de un espíritu inmortal"283. Esto

es importante, porque señala tanto hacia atrás como hacia adelante el vínculo en la ética de Buenaventura entre la gloria y la humildad: esta paradoja es construida por él en los fundamentos de la antropología.

El hombre, como punto medio del mundo y de su microcosmos *(minor mundus*)(284) es el ojo del mundo abierto a Dios. Como ya hemos visto, es *capax Dei*, y sólo Dios puede darle descanso.(285) Pero (y esto se deduce de lo que acabamos de decir) no lo es como alma-espíritu aislada, sino como ser caracterizado como alma-cuerpo; por eso debe ser eterno como un todo, con cuerpo y alma: "La forma del compuesto es más perfecta que cualquiera de sus partes, porque las partes están ordenadas hacia la forma del compuesto. Así, la forma de la existencia como hombre es más plena y perfecta que la forma que es el alma por sí misma; puesto que, por tanto, el perfeccionamiento de la gracia y de la gloria presupone la perfección de la naturaleza, todo el hombre, no sólo el alma, debe ser transfigurado",(286) aunque al mismo tiempo está claro que la condición que permite esto al hombre es su alma inmortal, que como tal es capaz de bienaventuranza (*beatificabilis*).287 Pero el hombre en su esencia debe llevar su cuerpo a esta bienaventuranza, y a través de su cuerpo todo el mundo físico inferior que se ordena hacia la transfiguración a través del hombre.288

De ahí se comprende la enseñanza sobre la doble naturaleza del hombre, la figura de Jano, en la que Buenaventura retoma ciertamente ideas patrísticas (que se encuentran sobre todo en Orígenes), y sin embargo las transforma de un modo que corresponde a sus propios dones. El hombre completo que fue colocado en el paraíso había recibido "una doble gama de sentidos (*duplex sensus*), uno interior y otro exterior, uno en la razón y otro en la carne". En consecuencia, recibió "un doble movimiento: uno que reina en la voluntad, otro que ejecuta las decisiones de la voluntad en el cuerpo. Y recibió una doble posesión: una visible y otra invisible". Además, recibió la ayuda de Dios para interpretar la sabiduría invisible de Dios en el libro físico de la naturaleza: el animal sólo ve lo físico, el ángel lo espiritual, pero, "en aras del perfeccionamiento del conjunto", el hombre tuvo que "llegar a ser, dotado de una doble gama de sentidos, para poder leer el libro escrito por dentro y por fuera: el libro de la Sabiduría y de sus obras" (289).(289290) De este modo se hizo posible el pecado: "Puesto que su naturaleza material no avanzaba hacia la posesión inmutable, su esfuerzo comenzó a dirigirse hacia la posesión mutable"Pero el camino hacia la naturaleza material no es en sí mismo malo o

peligroso, siempre que el hombre se mantenga en equilibrio. Para Buenaventura, la función de ser y de conocer del hombre radica tanto en este equilibrio que incluso en el acto de conocer a Dios el equilibrio no separa *sensus* y *ratio*, y habla de una *naturaleza material* tanto *interior* como exterior. Para él, el conocimiento de Dios -incluso cuando éste es "negativo"- está ligado a la forma del mundo, que el hombre sólo puede interpretar con el intelecto y los sentidos. Y la *ratio* tiene raíces tan profundas en la naturaleza material, de hecho libera a los sentidos de sí misma como sus instrumentos en el mundo, que sólo piensa junto con los sentidos, y sólo junto con los sentidos percibe el mundo arquetípico a través del lenguaje de las cosas, y se deja llevar por las funciones de los sentidos tanto como por el pensamiento inductivo. Tras el análisis del conocimiento exterior de los sentidos, en el que (a través de las *especies* materiales) se realiza una *reductio* trascendental a la *especie* trinitaria del Hijo que revela al Padre, Buenaventura dice: 'Comprended, pues, que de la razón más alta, que puede ser conocida por los sentidos internos de nuestra razón intelectual *(mens*), ha brotado eternamente una semejanza, una imagen, un Hijo'291 E inmediatamente después, ya que ha mencionado el deleite (*oblectamentum*) en el funcionamiento de los sentidos: De la misma manera, el sentido de nuestro corazón (*sensus cordis*) debe buscar con anhelo lo que es bello, o lo que suena bien, o lo que huele dulce, o lo que sabe dulce, o lo que es suave al tacto; debe encontrarlo con alegría, y esforzarse incansablemente por encontrarlo de nuevo. De este modo, la Sabiduría divina está contenida de manera oculta en el conocimiento de los sentidos, y la contemplación de los cinco sentidos espirituales es maravillosa en su correspondencia con los sentidos corporales"(292).

Uno puede formarse una idea de lo que se quiere decir aquí si se mira el estado de plenitud del hombre en el cielo, donde el cuerpo con sus sentidos tendrá una plena participación en el desbordamiento de las alegrías del Espíritu en Dios: "Allí se ejercitarán todas las facultades de los sentidos (*in actibus suis*): el ojo verá la belleza más maravillosa, el sentido del gusto saboreará el sabor más dulce, el sentido del olfato olerá la fragancia más encantadora, el sentido del tacto se apoderará del objeto más precioso, el oído se refrescará con los sonidos más gozosos.(293) El alma difunta anhela este desbordamiento del gozo espiritual en el gozo de los sentidos, 'y es muy cierto que el alma nunca se esforzaría por que el cuerpo fuera asumido de nuevo, si el cuerpo, por transfigurado que fuera,

perturbara en el menor grado la contemplación de Dios una vez que fuera asumido de nuevo. Pero tal como son las cosas... los bienaventurados anhelan esto, porque sin el cuerpo su bienaventuranza no puede alcanzar la perfección, su exultación no puede ser satisfecha; más aún, tan grande es su anhelo, que realmente obstaculiza y bloquea su contemplación en alguna medida (*aliqualiter*)"[294].

Después de leer esta afirmación, uno no puede suponer que los sentidos externos e internos sean dos facultades separadas entre sí, tal vez incluso opuestas: más bien, deben tener su raíz común en la única naturaleza intelectual-material del hombre, en la que se basa el carácter general de ver, oír, gustar, etcétera. Tampoco se contradice con esto el hecho de que (con Agustín) Buenaventura considera que los caracteres específicos de los sentidos han adquirido su diversidad en respuesta a las relaciones de los elementos del mundo material: la tierra llama al tacto, el agua al gusto, el aire al oído, el fuego (humo) al olfato, la quintaesencia (luz) a la vista.[295] A esto hay que añadir que, del mismo modo que los elementos mismos (siguiendo de nuevo a Agustín) adquieren sus diversos caracteres por las diversas mezclas de la luz con la materia, los cinco sentidos son gradaciones de una única facultad básica, la vista.([296]) La vista es el sentido más intelectual, el tacto el más material.([297]) Los tres sentidos situados entre la raíz y la copa del árbol de los sentidos admiten las mezclas intermedias. Pero todos los sentidos, junto con sus cualidades específicas, median lo que se tiene en común, como encontramos allí el número, el tamaño, la forma, el reposo, el movimiento. "Todo el mundo material" penetra "a través de los sentidos como a través de cinco puertas en el hombre como microcosmos",([298]) y de este modo el hombre "puede comprender todas las formas corporales", porque posee cinco órganos que corresponden a los cinco elementos.[299]

¿Cómo se puede pasar de esta enseñanza sobre los sentidos, que se expresa totalmente en términos de este mundo, a los sentidos espirituales que se ejercen sobre Dios? Estos últimos son "la gama de sentidos" para Dios, dotado fundamentalmente de la gracia y sus ramificaciones (*ramificationes*) en los dones del Espíritu Santo que mora en él: estas ramificaciones son las pautas de comportamiento infundidas (*habitus*), las "siete virtudes", los "siete dones" (que facilitan la práctica de las virtudes), las "siete bienaventuranzas", que se manifiestan como actos como los "doce frutos del Espíritu Santo" y los "cinco sentidos espirituales". En primer lugar, es característico que los

textos principales identifiquen al Verbo eterno como objeto de esta experiencia de Dios a través de los sentidos, el Verbo en su relación nupcial con el hombre redimido y santificado.

El *Breviloquio*. A través de los doce frutos, como "desbordamiento de los dones espirituales, el alma santa se alegra, y así el hombre es apto para la contemplación y para la mutua contemplación y abrazo del Esposo y la Esposa, ya que esto tiene lugar de acuerdo con los sentidos espirituales. Entonces se ve la sublime belleza de Cristo Esposo, en cuanto Él es esplendor; se oye la más alta armonía, en cuanto Él es palabra; se saborea la mayor dulzura, en cuanto Él es la sabiduría que contiene ambas cosas, palabra y esplendor; se huele la fragancia más sublime, en cuanto Él es la palabra inspirada en el corazón; se abraza el mayor deleite, en cuanto Verbo encarnado, que habita corporalmente entre nosotros y se nos da para que lo toquemos, lo besemos, lo abracemos, a través de un amor ardentísimo que conduce nuestro amor desde este mundo a través *del éxtasis* y del *éxtasis* hacia el Padre.[300] Aquí, el árbol de los sentidos espirituales se relaciona con la altura plena de la forma de Dios en su revelación: no ciertamente con el Dios trascendente en sí mismo (como lo contempla la teología negativa del Areopagita), sino precisamente con las tres dimensiones del Verbo de la revelación. El Verbo, como expresión eterna del Padre -rayo de luz, de palabra, de sabiduría-, es visto, oído y gustado espiritualmente; como palabra profética inspirada -fragancia-, es insuflado en los corazones (¡sutil uso de la metáfora!); en su estado encarnado, por fin, es tocado plenamente, y de este contacto, al nivel de la tierra, crece todo el árbol, hasta la altura: del mismo modo que Francisco fue arrebatado al éxtasis nupcial precisamente en la palpabilidad del contacto con las llagas.

El *Itinerarium*. Aquí los sentidos espirituales aparecen en la segunda de las tres etapas (contemplación del mundo, contemplación de sí mismo, contemplación de Dios, o: debajo de sí, en sí, por encima de sí), y en su segundo aspecto, que contempla a Dios en la imagen en el alma, no meramente *a través de* la imagen en el alma. La inmanencia en la imagen en el alma se produce por la gracia, por la fe, la esperanza y el amor. Y una vez más, el objeto del alma que ha recibido estos dones es Jesucristo como *Verbum increatum, inspiratum, incarnatum*: "mientras acepta a Cristo, en su fe en Él, como Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espirituales: el oído para oír la dirección de Cristo, la vista para contemplar los rayos de su luz. Cuando, además, suspira con la

esperanza de recibir la Palabra inspirada, recupera el sentido espiritual del olfato por el anhelo y la inclinación. Cuando abraza al Verbo encarnado en el amor, recibiendo placer de él y pasando a él a través del amor extático, recupera el gusto y el tacto. Mediante la recuperación de estos sentidos, ahora ve y oye a su Esposo, lo huele y lo saborea y lo abraza, y puede exultar como la Esposa del Cantar de los Cantares. . . En esta etapa, los sentidos internos son restaurados, a fin de percibir lo que es más bello, oír lo que suena más encantador, oler lo que es más fragante, saborear lo que es más dulce, tocar lo que es más delicioso y a través de esto el alma se abre a los éxtasis intelectuales (*mentales excessus), es decir*, a través de la devoción, el asombro y la exultación".[301] En comparación con el texto anterior, poco importa que aquí los cinco sentidos estén dispuestos más armoniosamente (dos para el *Verbum increatum*, uno para el *Verbum inspiratum*, dos para el *Verbum incarnatum*); mientras que antes *sapere* se relacionaba con la *Sapientia* eterna (entre otras cosas, por las semejanzas verbales), aquí se relaciona más correctamente con la experiencia de gustar la Sabiduría encarnada; pero en conjunto, el objeto de los sentidos es el mismo: toda la extensión vertical de la revelación en el Verbo. Lo decisivo es la conclusión. Si antes era a partir del *tactus* en el nivel de la tierra que todo el árbol de los sentidos crecía extáticamente, aquí es la quíntuple experiencia de los sentidos la que lleva al alma a la disposición final para el éxtasis: disponitur *anima ad mentales excessus*, y esto tiene lugar en la *devotio, admiratio* y *exultatio* que se alcanzan en la quíntuple experiencia. Por tanto, este texto principal no habla en modo alguno de los sentidos espirituales como abarcando la experiencia de Dios en el arrobamiento extático (por ejemplo, como un tocar inmediato de la esencia divina), como lo encontramos más tarde en Juan de la Cruz, en el concepto de *toques*: los sentidos permanecen ordenados a la forma de la aparición de Dios en el Verbo, que por supuesto alcanza desde su forma como hombre hasta su forma misma como expresión divina, y sólo puede percibirse en la unidad de esta *única* forma inseparable de revelación, en la fe, la esperanza y el amor.[302]

Así, los sentidos espirituales se denominan explícitamente *perceptiones mentales circa veritatem contemplandam*, una *contemplatio* que en los profetas se dirigía a la revelación histórica real en sus tres etapas (agustinianas) de *uisio corporalis, imaginaria* e *intellectualis*, mientras que "en los otros hombres justos ocurre a la manera de la *speculatio*, que comienza con los sentidos y de ahí llega a la

imaginación, de la imaginación pasa al entendimiento reflexivo, del entendimiento reflexivo a la razón contemplativa, de la razón contemplativa a la intuición, y de la intuición a la sabiduría o incluso a la percepción extática.[303] Tanto en los profetas como en los que contemplan, los sentidos espirituales acompañan toda esta ascensión a través de las seis facultades del conocimiento, tal como éstas están dispuestas siguiendo al Pseudo-Augustino (Alcher de Claraval). Al pie de esta ascensión, los sentidos espirituales tocan los sentidos corporales, pero perduran a través de todas las etapas de la percepción del intelecto hasta el éxtasis, que brota de la manera más elevada del empleo de los sentidos espirituales como el fuego de palos que se frotan.

Buenaventura distingue a veces dos tipos de conocimiento superior de Dios, uno derivado de la actuación de la gracia de Dios en el alma (*ex suo effectu*), el otro que reside en una cierta inmediatez (*in se,*[304] *per intimam unionem*);[305] pero incluso si el segundo tipo mira a la teología mística del Areopagita y a la visión de Moisés en la nube, esta distinción no afecta directamente a los sentidos espirituales. Sin duda, actúan en el primer modo de conocimiento, en el que se experimenta una presencia de Dios en el alma (a través de la gracia); y esta experiencia tiene el efecto de una profundización que permite la percepción contemplativa de Dios a través del mundo: "Si experimento a Dios como presente a mí . . . a partir de su obrar personalísimo (es *decir*, [306] Este conocimiento de la gracia es para Buenaventura el conocimiento de una presencia totalmente personal: "es como siente un alma santa cuando el Esposo se dirige a ella, y se derrite por ello".[307] Más allá de tal conocimiento de la gracia, puede darse la huida a las "tinieblas", si en el éxtasis "la vista del ojo (*oculi aspectus*) puede fijarse en Dios, de modo que no mira (*aspiciat*) otra cosa, y sin embargo no lo percibe (*perspiciet*), ni se le permite ver el esplendor de su luz, sino que, por el contrario, se eleva a las tinieblas y alcanza el conocimiento que Denys... llama docta ignorantia". . llama *docta ignorantia*".[308] Buenaventura describe este éxtasis como aquel en el que el amor supera todo conocimiento;([309]) de manera extravagante (ya que faltan otras palabras) se pueden aducir experiencias sensoriales para arrojar luz sobre lo inefable. Pero, en cualquier caso, no se trata de un "ver", sino más bien de un oír palabras secretas[310] y, sobre todo, de un tocar a un ser por otro[311].

Así pues, desde cualquier punto de vista que considere que la ubicación propia de los sentidos espirituales reside en el éxtasis,

habría que atribuir a Buenaventura toda clase de incoherencias y desacuerdos internos[312]. Su morada, en la que se desarrollan en una unidad orgánica, no es el estadio inferior, el mundo de la mera fe, ni el superior, el éxtasis, sino la amplia zona media de la contemplación sapiencial, que tiene por objeto la forma total de revelación que es el Logos triple. Es aquí donde entran en acción los "ojos de la fe" y todos los demás sentidos espirituales que les pertenecen. Pero es aquí donde también tienen su *ascetismo*, pues su finalidad no está en ellos mismos y no han de cultivarse en aras de sus propios placeres, sino que se miden con su objeto, que esencialmente es el crucificado, a quien se da muerte en todos sus sentidos. *En el Soliloquio*, los cinco sentidos son llamados individualmente a salir de su estado de caída en el mundo: realmente deberían tener a Jesús como objeto, pero se han vuelto adúlteros hacia las cosas exteriores.(313(314)En la regla para novicios se encuentra también la *quinque sensuum revocatio*, "porque si el alma invisible está configurada para el Dios invisible, entonces debe olvidar todo lo que es visible cuando ora a Dios".) Más adelante llamaremos la atención sobre el poder seductor de lo que es percibido por los sentidos, y sobre la *custodia sensuum*. En su base, el misterio de la fe no es accesible a ninguna percepción sensorial corporal o espiritual, sobre todo en la maravilla de la eucaristía, donde "todos los sentidos quedan defraudados, excepto el oído":(315) aquí se avergüenzan todas las facultades de conocer, la *apprehensio sensitiva, imaginaria* e *intellectiva*.(316) La renuncia a una experimentación autónoma y adquisitiva es la única preparación posible para las experiencias que el Verbo de la inspiración quiere mediar por sí mismo: "Pues ninguna revelación tiene lugar sino a través del *Verbum inspiratum*. "Daniel entendió el discurso, pues el entendimiento es necesario para la visión". Si la palabra de Dios no suena en el oído del corazón, si el esplendor eterno no brilla en el ojo intelectual, si la fragancia del Dios todopoderoso no puede ser sentida por el sentido del olfato, si la dulzura no puede ser sentida por el gusto, si la eternidad no penetra en el alma, entonces no estás preparado para comprender las visiones . . . . Por eso, Daniel poseía un alma purísima, en la que soplaban las inspiraciones divinas, para que pudiera elevarse a las visiones del Todopoderoso, a las que no consigue entrar nada que esté manchado"(317), pues "todos los sentidos espirituales, todos los impulsos y carismas espirituales, descienden de Cristo Cabeza"(318).

3. *Cristo* como *Verbum incarnatum* es el punto medio de todas las cosas; no hay nada que Buenaventura declare con más cariño y detalle. Pero

subraya con igual fuerza que Cristo es el punto medio como mediador, es decir, un punto medio que media. En este sentido pretende el gran esquema que muestra a Cristo como el séptuplo *medium omnium scientiarum*.(319) Todo está creado en él y, por tanto, todo tiene su lugar.[320] De él fluye originariamente el contexto de sentido de toda la revelación,(321) "en él está el tesoro de todo ser, de toda sabiduría, de toda gracia, de toda gloria".[322] ".(323) Él es "la recapitulación del primero y del último, del Verbo de Dios, que es el principio de todas las cosas, y de la naturaleza humana, que fue la última de todas las criaturasEn la forma dinámica de su revelación, del Verbo increado al Verbo revelador (inspirador) y al Verbo en forma de hombre, él es "la clave de toda contemplación" y resuelve en sí mismo el enigma de la filosofía: cómo lo múltiple puede proceder de lo uno.[324] Como "fuente-principio" de todo conocimiento, contiene todas las cosas, desde la "luz de la Sabiduría increada, que es Cristo",[325] y sólo en él la verdad mudable de las criaturas mudables tiene su estabilidad final (*plenum immutabilitatem*)(326) a través de la verdad de la revelación en la historia, ya que sin la iluminación de su luz nadie puede penetrar en los secretos de las visiones proféticas y de la fe,(327) hasta la naturaleza del hombre, a la que Él condesciende en su obra de redención e iluminación para ser su medida interior como su "jerarca".[328]

El motivo de la condescendencia se subraya de muchas maneras: la Encarnación es *el condescendere* amoroso de Dios, que se encarna y se hace visible a los pecadores, porque éstos ya no pueden captar su divinidad.[329] Es también, al margen de toda intención redentora, un acercamiento por amor: "Por eso me he hecho hombre visible, para ser visto y amado por vosotros, pues en mi divinidad no era visto y en cierto modo (*quodammodo*) no era amado".[330] "Los hombres eran animales, físicos, por lo que era imposible dirigirlos hacia lo alto, hacia el Verbo inefable, y fijar sus ojos en la luz inaccesible y en la belleza eterna; por tanto, el Verbo debía entrar en medio de los hombres, so pena de que persistieran en su locura". Además, el Verbo "ya había creado al hombre a su imagen y semejanza, y se había hecho a sí mismo imitable. Nuestra procreación, constitución, creación era conforme a la imagen del Verbo. . . y sin embargo la naturaleza del hombre no podía imitar al Verbo en su belleza y sabiduría. El primer ángel quiso imitarla en su belleza, y por eso cayó; Adán quiso imitarla en su sabiduría, y por eso fue quebrantado. Por eso el Verbo se dignó descender en persona a la humanidad, para que pudiéramos imitarlo y

formarnos de nuevo en su seguimiento"[331]. "Él era, en efecto, nuestra fuerza, pero muy desproporcionada con respecto a nosotros (*improportionabilis*), y por eso convenía que la fuerza se debilitara, y el Dios poderoso se hiciera un niño pequeño... . Él era la luz, pero inaccesible, y por eso tuvo que ser cubierto por la carne, para que los hombres pudieran ver y seguir"(332). "Como la palabra de la mente, cuando aún no ha sido dicha, todavía no es sensible, pero una vez revestida de la voz puede ser recibida por nosotros, así el Verbo encarnado antes de su nacimiento era incomprensible, pero después de su nacimiento fue como una palabra expresada por la voz, revestida de carne y perceptible a los sentidos. . . . En efecto, el Verbo se hizo visible, no sólo audible. Esto significa también que el Verbo eterno, expresión de la Divinidad, al hacerse audible y visible, sólo puede entenderse como expresión de la Divinidad: en Jesucristo, toda la Trinidad da testimonio de sí misma. El Padre da testimonio de sí mismo en el hecho (de la Encarnación), porque es el poder; el Hijo en la expresión, porque es la Palabra; el Espíritu Santo en la intención, porque es el amor y el vínculo.(334) Sin la Trinidad de Dios no se puede comprender la Encarnación de Dios, ni se puede interpretar el fenómeno de Jesucristo: *Incarnatio non cognoscitur, nisi cognoscatur distinctio personarum*.(335)

Cuando Dios experimenta lo que es ser hombre (*ut experiri posset*), (336) desciende y se sitúa en ese punto medio del mundo donde se producen el descenso a la naturaleza material y el ascenso a Dios. En él se perfecciona por primera vez la habilidad de poder hacer ambas cosas, el descenso al acto y el ascenso a la contemplación(337), y así se convierte en nuestra "salida y entrada", nuestro ascenso a Dios y descenso al prójimo, nuestra mirada hacia fuera en el libro de la naturaleza y nuestra mirada hacia dentro en la verdad espiritual(338), porque él es el libro escrito por dentro y por fuera(339).339 340 Y precisamente por esto es "bello y agradable de contemplar, según la doble vista del hombre: la vista interior, que ve la divinidad, y la vista exterior, que ve la humanidad".Puesto que este punto medio del mundo es la expresión del descenso de Dios, en él se debe subrayar el descenso dentro de este mundo: se convierte en el punto medio de la humildad, de la pobreza, de la cruz. Y en la medida en que el descenso de Dios revela su inconmensurable altivez, la humildad de Cristo se convierte en el misterio divino fundamental: "La profundidad de Dios hecho hombre, su humildad, es tan grande que la razón se funda en ella"(341).341 Forma parte de esta humildad esencial del Hijo,

precisamente porque no es y no quiere ser otra cosa que la expresión del Padre, el hecho de que no posee otro punto medio que el que media: y por eso se hace continuamente nada a sí mismo señalando en el Espíritu Santo al Padre. (342) Es esta perspectiva la que rige las líneas maestras de toda la ciencia cristológica de Buenaventura. En su metafísica, Cristo es la mediación del ser junto consigo mismo, porque media el ser (como Padre) como lo que es semejante a sí mismo (*secundum se* = el Hijo) al ser que existe por sí mismo (*propter se -el* Espíritu), y precisamente en esto explica cómo puede existir una pluralidad de cosas en el mundo fuera de Dios; el cristólogo es *verus metaphysicus*.(343) Al cosmólogo que investiga en el macrocosmos y al médico que investiga en el microcosmos del mundo se les muestra al Cristo encarnado como el verdadero sol y el verdadero corazón (o cabeza) del hombre. Si el punto medio de la tierra es el punto matemático de intersección de todas las líneas, entonces Cristo se muestra al matemático como el crucificado, el que ha descendido a los infiernos, el punto medio salvador y redentor de la tierra. Para el lógico, Él es el silogismo ejemplar en su Resurrección, pues del término mayor de su divinidad y del término menor de su muerte en la cruz extrae la conclusión que sólo Él podía extraer, la conclusión a la que se reduce todo el poder de la lógica. Para el filósofo moral, Cristo, al ascender al cielo, se convierte en el punto medio, pues sólo quien se esfuerza continuamente por alcanzar una meta por encima de lo ya alcanzado está de acuerdo con los principios morales, del mismo modo que los neoplatónicos habían construido una escalera al cielo a partir de las virtudes. Para el jurista, es el punto medio como juez del mundo, pues sólo ahí está la fuente y el contenido de toda justicia y jurisdicción. Para el teólogo, por último, que estudia el retorno (*reductio*) de todas las cosas a Dios y la reconciliación universal (*universalis conciliatio*) del mundo en Dios, Cristo es el punto medio eternamente mediador a través de su eterna bienaventuranza, pues es a través del "Cordero en medio del trono" como "toda bienaventuranza es mediada"344. Esta última idea, de una mediación eterna incluso en el cielo a través del Dios encarnado, es familiar a Buenaventura(345).

Puede dar expresión a la posición mediadora de Cristo en el punto medio de diversas maneras, por ejemplo, modificando la posición del concepto de punto medio dentro de la forma-silogismo de acuerdo con los tropos lógicos: bien colocándolo bajo el primer concepto y sobre el segundo, de modo que Cristo medie entre el hombre y Dios; bien por encima de ambos conceptos, de modo que Cristo medie entre el

hombre y el ángel; bien colocado bajo ambos conceptos, de modo que él (como el último de los hombres) medie entre el hombre y el hombre.(346) Una y otra vez toma como punto de partida el versículo de Juan, *medius vestrum stetit quern vos nescitis*, y subraya con patetismo lo desconocido de este punto medio mediador: Así, el Señor eterno está en medio de los hombres mortales, el cordero inocente está en medio de los pecadores amenazadores, el glorioso redentor está en medio de los que perecen en su miseria, el omnisapiente está en medio de los necios, el todopoderoso en medio de los hombres despreciables, el todobendito en medio de los condenados.'347

Pero cuando se sitúa así en medio, es como el que trae la reconciliación, la iluminación, el que reconduce, el que mide todas las cosas, el que endereza. En esta misión reside su belleza: no sólo porque es la *rectitudo* de todo lo que se ha desviado, sino porque es capaz de hacer que lo que se ha desviado llegue a parecerse a sí mismo por el poder del resplandor de su corazón omnipotente. Es cierto que, como medida que aparece y juzga todas las cosas, es ya la belleza suprema, *perpulchrum*: "Esto es lo que da a todas las cosas su belleza: que devuelve la forma justa a lo que ha perdido su forma, que hace lo bello más bello, y lo que es más bello lo hace más bello"(348).348 En este punto, Buenaventura (con menos vacilación que cualquier otro teólogo) incorpora a su teología el cuestionable argumento de Agustín que justifica en última instancia el mal en el mundo e incluso el infierno eterno por motivos estéticos 349 Pero esta "belleza" de la mera justicia sigue siendo en el sistema de Buenaventura en su conjunto tan provisional como la definición agustiniana de la belleza como *aequalitas numerosa*. El concepto completo requiere una *expressio* de Dios -y fundamentalmente esto es un movimiento de amor en Dios mismo y de Dios al mundo- y del mundo viene el movimiento de respuesta de la *resolutio*, que sólo tiene éxito como respuesta humilde y obediente a la luz radiante. Así, en una contemplación escatológica de la belleza, la designación de la *aequalitas numerosa* se integra en el proceso omnicomprensivo del resplandor del amor y de la asimilación de todo a este punto medio irradiante.

La Jerusalén celestial no necesita ni sol ni luna, porque la gloria de Dios brilla sobre ella y el Cordero es su luz. La luz del Cordero le da belleza y esplendor, su divinidad brilla en lugar del sol, su virilidad en lugar de la luna . . . . Así la embellece el Hijo, el Cordero, cuyo esplendor y sustancia es luz eterna y espejo sin mancha. . . . Si, como

dice Agustín en el libro sexto *De musica*, la belleza es *aequalitas numerosa*, porque un rostro es tanto más bello cuanto más sus partes están puestas en relación y ajustadas entre sí por su armonía recíproca, cuán grande debe ser la belleza de aquella ciudad donde el Hijo, que es el arte eterno en todas las cosas, en quien desde la eternidad se encuentran todos los principios e ideas de las cosas creadas en el tiempo, se ofrece a los espíritus bienaventurados y les da su presencia como un espejo clarísimo, y es captado por cada uno según su poder de comprensión y es conocido de manera manifiesta.'350

Él es la belleza primigenia como mundo de las ideas, que contiene el pensamiento puro de Dios sobre todo ser deficiente. Pero lo es porque él mismo, como mundo de las ideas, es la expresión pura de la divinidad primigenia, y en sí mismo ha devuelto la creación a la gloria arquetípica: elevándose a la vida eterna, "muestra en sí mismo la belleza ejemplar de los cuerpos humanos que un día serán elevados"351. Él es el "florecer de nuevo"(352) de la carne terrena caída hacia Dios. Como tal, es la gloria del árbol de la vida en el paraíso supratemporal, como le gusta llamarlo a Buenaventura; el árbol que, si no se abusa de él por curiosidad, es al mismo tiempo el árbol del conocimiento.(353) A su alrededor, en el paraíso, se plantan otros árboles, "para que el hombre, por la alternancia de los frutos, por la variedad de las bellezas y de los sabores, evite el aburrimiento que tiende a sobrevenir de la atención a una sola cosa, y para que tenga el deleite que las percepciones de los sentidos espirituales derivan de la variedad y de la renovación"(354) Pero todos los demás frutos no son más que el despliegue de la fe en el único Dios revelado en Cristo. Este árbol en medio es siempre al mismo tiempo la *Vitis mystica*,(355) que debe ser estacada y podada y cercada, para que pueda dar fruto. Es también el libro de la vida, "en el que Dios Padre ha depositado todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia: como primogénito de Dios y Verbo increado, es el libro de la sabiduría y el resplandor en el espíritu del más alto artífice lleno de primeros principios vivos y eternos; como Verbo inspirado, está en los espíritus de los ángeles y de los bienaventurados; como Verbo encarnado, está en las almas razonables que se unen a un cuerpo: para que así la multiforme Sabiduría de Dios irradie de él y en él por todo el reino, como de un espejo maravilloso que contiene todas las formas y luces, y como de un libro en el que todo está registrado según los insondables misterios de Dios.'356

4. LA ESTRUCTURA DE LA BELLEZA

En lo que se ha dicho hasta ahora, se ve que las afirmaciones sobre la belleza ocupan un lugar tan importante en la teología de Buenaventura que se empieza a temer que no haya una unidad que dé forma a su multiplicidad. Externamente no existe tal punto de referencia, porque Buenaventura no ofrece en ninguna parte un tratado desarrollado sobre lo bello. La razón de ello puede ser que su pensamiento trinitario-triádico utiliza continuamente los tres *trascendentalia* primarios *(unum, verum, bonum*) como esquema de apropiación y, por así decirlo, sistemáticamente no puede gestionar una ampliación a cuatro mediante la inclusión *del pulchrum.* Sin embargo, como ha demostrado el sensible estudio de Karl Peter, lo bello puede mostrarse efectivamente como una propiedad trascendental de todo ser, tanto inductivamente a través de su presencia en todas las categorías del ser como deductivamente a partir de algunas observaciones ocasionales (como, *cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia*)(357) -y esta propiedad está necesariamente presente en una *circumincessio* en lo uno, lo verdadero y lo bueno. Si bien es cierto que estos tres se establecen mutuamente en el orden del ser "de modo que lo verdadero presupone lo uno, y lo bueno presupone lo uno así como lo verdadero", y por tanto sugieren directamente la apropiación a las Personas divinas que se establecen mutuamente,(358) Buenaventura (a diferencia del tratado sobre los *transcendentalia* en el Códice de Asís)(359) no fundamenta lo bello inmediata y especialmente en lo bueno; más bien sigue el tratado del Códice de Asís en la afirmación de que *pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista (es decir.e., ad unum, verum, bonum*).360 Lo bello completa el desarrollo interior del ser como ser en sí; es la expresión de su redondeo en sí mismo; y así los caminos hacia la comprensión de lo bello conducen directamente de lo uno así como de lo verdadero y de lo bello. Pero debemos preguntarnos qué es *la ratio pulchri*, frente a las otras propiedades fundamentales del ser.

Un texto importante (*Breviloquium* 1, 6)361 deriva los *transcendentalia* cada uno de una relación del ser consigo mismo (*indivisio*): lo uno "es la base de su numerabilidad, porque no está separado de sí mismo, lo verdadero "es la base de su capacidad de ser conocido, porque no está separado de su imagen (*especie)"*, el bien "es

la base de su comunicabilidad, porque no está separado de lo que él mismo hace". Todo es lo que es a través de la esencia (*essentia*), y por tanto un *unum* que es diferente de todos los demás, reuniendo en sus partes (materia y forma) y manteniéndolas juntas en sí mismo. Precisamente de ello depende su conocibilidad, en la medida en que la forma en que es conocida corresponde a la forma de su ser; y en sus actos se comunica a sí misma de acuerdo con la forma de su esencia y puede así complementar y completar otra cosa existente que carezca de ella. Si se quisiera deducir una fórmula correspondiente para lo bello a partir de lo que Buenaventura dice de ello en otros lugares, entonces (siguiendo a Pedro) ésta tendría que ser algo así como: lo bello es la base de su aparecer físico, porque lo que es no está separado del ser. Naturalmente, tal fórmula podría lograrse "a un precio que Buenaventura no estaba dispuesto a pagar... el de la elevación de la percepción sensorial al rango de ser irreductible", algo que la depreciación platónico-agustiniana de la percepción sensorial no permitía, aunque quizás nadie en la Edad Media evaluara la percepción sensorial tan positivamente como Buenaventura. Si se tomara la "percepción de los sentidos" como "un acto directo de permitir aparecer" en todos los niveles (en el nivel de los cinco sentidos corporales, que en esto son lo opuesto a un conocimiento abstracto; en el nivel del intelecto, cuando simplemente se permite encontrarse como *simplex apprehensio*, antes de formarse cualquier juicio; y finalmente en el nivel del misticismo, donde los sentidos espirituales permiten un encuentro directo con la esencia divina),(362) entonces uno podría ir más allá de la manera escolástica general de pensar y hablar y hablar de una 'sentido-percepción trascendental': A partir de este término colectivo, se podría intentar resolver los enigmas de la enseñanza bonaventuriana sobre la belleza. Si se limitara la atención al campo de la filosofía, esto redondearía las cosas de manera muy satisfactoria.

Nuestra cuestión, sin embargo, es teológica, por lo que parece mejor agrupar las afirmaciones de Buenaventura en torno al concepto clave teológico y espiritual de *expressio* si queremos descubrir su unidad. Esto tiene la ventaja de permanecer más cerca del texto y de la época y, al mismo tiempo, de extraer todo el contenido de la categoría que el propio Buenaventura proporcionó. Como en el caso de la investigación filosófica que acabamos de mencionar, se trata del "aparecer" de lo que es, pero el punto de partida (como en el caso de lo uno, lo verdadero y lo bueno) sigue siendo en primer lugar lo que es en el

movimiento de su acto de presentarse, y sólo en segundo lugar el que se encuentra con ello (en la inmediatez de su hacerse visible). Así, el punto medio trinitario puede conservarse también aquí.

Unas pocas observaciones preparatorias nos indicarán las ramificaciones del problema, ramificaciones que, en efecto, deberían esperarse, si una discusión sobre lo bello es una discusión sobre un auténtico *trascendental*. La apropiación de lo bello al Hijo, que ya hemos encontrado varias veces, insinúa una posición en el punto medio que sólo puede mantenerse superando simultáneamente ambos lados. Las tríadas de apropiación tomadas de la tradición son principalmente dos, *modus-species-ordo* y *mensura-numetus-pondus*; éstas pueden ponerse en relación entre sí, de modo que el modo de ser (sustancia) se convierte en la medida del ser ordenada por Dios y corresponde a la unidad y a la *causa efficiens* (o *fortnalis*); la forma de ser y de conocimiento da a esta esencia su verdad y también su posición en el conjunto de las cosas (así toma especialmente el aspecto de la belleza[363] y corresponde a *la causa exemplaris*); el orden le da su atracción gravitatoria hacia Dios y, mediándole el camino hacia Dios, su atracción hacia las demás criaturas (esto corresponde al bien y a la *causa finalis*).[364] Pero aparte de la ambigüedad innata de la palabra *especie*, que tiene que abarcar al mismo tiempo "verdad" y "belleza", tampoco está clara su posición respecto *al modus-mensura*, pues mientras que la medida del ser es el fundamento de la unidad de la esencia, esta unidad parece pertenecer de nuevo a *la especie*, como principio de numerabilidad. En todo caso, el número como tal pertenece a *la aequalitas*, que debe ser apropiada por el Hijo, y esto descubre los problemas relacionados con el concepto de unidad.[365] Precisamente en esto, la *especie* (como unidad que no se basta a sí misma) se trasciende a sí misma al *ordo-pondus*; se puede intentar introducir un doble concepto de orden, uno relacionado con la sabiduría y otro con la bondad,(366) pero ambos deben fundirse el uno en el otro, como sucede en el concepto de *ordo* del Aquinate. En estos esquemas, por tanto, la belleza aparece formalmente como un punto medio en suspensión, que los abarca pero los supera por ambos lados.

Un segundo ámbito indicado por la analogía de la belleza es el formado por la gradación del mundo físico al mundo interior de las almas y los ángeles, a Cristo, al Dios trino: aquí se puede "ver la belleza de las cosas de los sentidos, de los espíritus racionales, de la virilidad de Cristo, de la divinidad del Dios uno y trino".[367] Mientras que Buenaventura trata en detalle la belleza de lo físico, la belleza del

alma, que consiste en la ordenación interior del alma y en la realización de sus facultades para la virtud, sólo se menciona, no se muestra en su esencia estética. Esta belleza interior es el producto de una purificación de la mancha del pecado y de la configuración de un espejo claro, en el que no se refleja en primer lugar la belleza del mundo, sino (junto con su cualidad de espejo) la cualidad de imagen del espíritu creado, en el reflejo del yo que ahora es posible. Una vez realizada la purificación, "el alma, reflejándose a sí misma, puede convertirse en un maravilloso espejo claro, en el que mira todo lo que irradia esplendor y belleza": para ello, debe asumir las características de un espejo -debe ser capaz de captar la luz (a través del acero o del plomo bajo el cristal), debe ser pulida y, finalmente, debe ser expuesta a la luz- y esto tiene lugar a través de las virtudes inferiores, medias y superiores.(368) Es importante aquí que la belleza del alma se explique a partir de su renovada transparencia a su ser como imagen de Dios. Esto no significa que no sea la activación del orden dentro del alma (lo que Buenaventura llama la "jerarquización" del alma) lo que produce la belleza de esta imagen.[369] De este modo, el alma se convierte finalmente en la propia Jerusalén celestial, "donde Dios habita y es visto",[370] y por ello se la compara frecuentemente con la mujer apocalíptica vestida de sol, luna y estrellas.[371] En este sentido, se convierte en una especie de encarnación de la Iglesia, en la medida en que descansa en esta santa contemplación de Dios, "pues la Iglesia contemplativa y el alma sólo se diferencian en que el alma posee todas las cosas en sí misma, mientras que la Iglesia las posee [distribuidas] entre muchos".[372] Así pues, la universalización del alma, su poder de captar todo el reino de Dios en sí misma, pertenece a la jerarquización del alma, y si esto es cierto, se deduce que el reflejo del macrocosmos pertenece también a su plena belleza como espejo, y así se convierte en una mónada plenamente desarrollada. Hay que señalar, sin embargo, que esta belleza se atribuye precisamente ¡sólo *al ánima contemplativa!*

Considera que en el alma contemplativa el universo entero junto con todos los espíritus celestiales escribe su nombre, y cada uno de estos espíritus lleva el universo inscrito en sí mismo, y finalmente que el rayo por encima de todo ser [el Verbo de Dios] escribe su nombre en ella-él que contiene tanto el universo como todos los espíritus en sí mismo. Así, en el alma contemplativa reinan luces maravillosas y una belleza maravillosa. Del mismo modo, el universo, que es bello desde su cumbre hasta su profundidad, desde el principio hasta el fin, forma

un espejo al inscribirse en el alma, y cada espíritu es un espejo, y así llega a haber en el alma una maravillosa multiplicidad, un orden sublime, una proporción sublime. El mundo de los espíritus es [igualmente] bello. Y tan a menudo como el orden del universo, y el de los espíritus benditos, y el del rayo por encima de todo ser resplandecen en el alma de esta manera, una iluminación maravillosa tiene lugar en ella... .[373] El impulso de la belleza no reside aquí, sin duda, en lo cuantitativo, sino en la posibilidad de que la totalidad del ser en el mundo se refleje y exprese en el alma purificada y adiestrada para recuperar la imagen original de Dios; tenemos aquí una monadología, pero sin una "armonía preestablecida", una monadología en el marco de un cosmos de expresión totalmente mutua. Para Buenaventura, esta belleza de los espíritus es la verdadera belleza, porque es la más cercana al mundo original de la expresión divina: "Hay muchos que aman la belleza, pero la belleza no habita en lo externo, que no es más que su copia; la verdadera belleza habita en la belleza de la sabiduría"(374).[374] Pero en la medida en que el Verbo encarnado es también el Esposo amado, la belleza objetiva originaria está indisolublemente unida en Él a la belleza subjetiva del eros: es *sponsus speciosissimus et desiderabilis totus*,[375] es *pulchritudo pulchrificativa universorum*.[376] Pero lo es, en definitiva, porque es *Esplendor* y *Verbum*, expresión del Padre.[377]

Antes de proseguir, hay que mencionar una tercera analogía de la belleza. El principal texto estético de Buenaventura (*Itinerarium* cap. 2), que trata de la percepción por los cinco sentidos de lo que hay de bello en el mundo y, por tanto, del funcionamiento mutuo de objeto y sujeto en esta percepción, hace una serie de distinciones sutiles y originales en su identificación de las percepciones estéticas. El punto de partida aquí, como en general en este gran texto, es la idea de la entrada del macrocosmos en el microcosmos del hombre, en este caso por la puerta de los sentidos. El propio macrocosmos está constituido por las fuerzas generadoras, los elementos básicos y especialmente la luz, "que concilia las oposiciones entre los elementos" y los impulsa a construir los minerales, las plantas, los animales y los cuerpos humanos, que son las cosas generadas. Los cinco sentidos (siguiendo a Agustín) corresponden a las diversas mezclas de la luz con los cuatro elementos, como hemos expuesto anteriormente: así los sentidos, en sus características específicas, se sitúan a priori en una particular proporcionalidad con el mundo, y es esto lo que explica el placer que tal encuentro proporciona: *omnis delectatio est ratione proportionalitatis*.

Así como las cosas mismas se generan a partir de los elementos y de la luz, así también se generan a sí mismas una vez más en la facultad de la percepción sensorial, con su misterioso poder de expresión a través del cual generan una imagen (*especie*) a partir de sí mismas en el medio del aire: esta imagen entra en el órgano, y a través de éste entra en la *potentia apprehensiva*. Pero este encuentro (mediante la proporción a priori y la generación a posteriori), que en cualquier caso crea el gozo sensual (*oblectatio*), puede ahora distinguirse más según sea la forma objetiva (*species*) la que genera este gozo: en el ojo, que ve la *speciositas*, la belleza en sentido estricto, y la identifica; o la potencia (*virtus*) del objeto que penetra y domina el término medio (entre objeto y sujeto): en el oído y la nariz, que perciben lo que es suave y dulce (*suavitas*), "en la medida en que la potencia activa no es desproporcionada a las facultades de los sentidos que encuentra"; o, por último, la operación (*operatio, efficacia, impressio*) que se imprime totalmente en la facultad subjetiva y es proporcionada cuando el objeto activo satisface una necesidad pasiva mediante su impresión (*imprimendo*) -como ocurre con el gusto y el tacto, que identifican principalmente lo que es propio, saludable (*salubre*). En esta delicada gradación, mientras que la proporción básica sigue siendo la misma, la percepción de la belleza pasa cada vez más del objeto al sujeto: el ojo ve e identifica la belleza de las cosas, el oído y la nariz están en equilibrio entre el exterior y el interior, el gusto y el tacto, en su punto más fuerte al servicio de la vida vegetativo-sensible, se ocupan principalmente de las sensaciones subjetivas placenteras. Sin embargo, si el mundo está abierto al ojo en el puro acto de contemplar lo iluminado, el ojo ve principalmente una *imagen* del mundo, mientras que paso a paso hasta la facultad del tacto es la *realidad* sustancial en su carácter resistente la que penetra en el sujeto, a fin de satisfacer sus necesidades.(378) El triple gozo del encuentro es inmediato; en el hombre intelectual, el acto de juzgar (*dijudicatio*) sigue a este gozo, preguntándose*, entre otras cosas*, por qué una cosa da placer; Abstrayéndose de la gradación entre *pulchrum, suave* y *salubre,* identifica la *proportio aequalitatis* como la precondición unificadora -pero con esta definición agustiniana y matemática de la belleza hemos alcanzado sólo una relación abstracta entre objeto y sujeto, y no hemos hecho justicia ni a la objetiva captación de la belleza de la forma por el ojo, ni al impulso de la satisfacción de la necesidad, que inequívocamente apunta al reino del *bonum*. Sin embargo, la principal preocupación de Buenaventura es hacer que toda esta textura de las

percepciones sensoriales estéticas sea transparente para lo teológico y lo trinitario. Pues si (para empezar) la apariencia percibida de la cosa es su generación generalmente uniforme en el medio del aire y luego en el órgano de los sentidos, para poner al que percibe en comunicación con la cosa misma, esta circunstancia apunta claramente (*manifeste insinuat*) a una generación en la luz eterna misma que hace esto posible; apunta al rayo consubstancial eternamente omnipresente del Padre, que se une al espíritu creado (como a un órgano) por medio del Espíritu Santo y debe llevar a este espíritu creado al principio y objeto de su fuente, el Padre. Del mismo modo, la triple alegría (por lo bello, lo agradable y lo sano) remite a una relación primigenia correspondiente en Dios, pues en la Divinidad la base de todo se encuentra en una *proporcionalidad* absoluta y arquetípica entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, que entonces se hace objetiva para el ojo del creyente,(379) es asimilada interiormente por el creyente sin *phantasma* mediante el poder (*virtus*) de la palabra de la revelación (como medio), y como huella (*impresso*) en su ser destierra y cura toda angustia y satisface toda necesidad. El gozo de los sentidos, con sus tres niveles, tiene por tanto su equivalente teológico en la contemplación de la verdad, en la experiencia de la intimidad y en la recepción de la *plenitud* satisfactoria (*veritas, intimitas, plenitudo*). Pero todo esto tiene lugar ya no sobre la base de una relación *entre* el hombre y Dios, sino a través de la participación del hombre por la gracia en una proporción y gozo dentro de la Divinidad; porque el hombre experimenta así "que la verdadera *delectatio* que es fuente de gozo está sólo en Dios, y que todos los demás placeres son para nosotros un indicador, para que busquemos ese gozo". El juicio espiritual, por último, apunta más allá de la experiencia de los sentidos, a la participación del hombre en la luz absoluta e ideal del Logos, sin cuya iluminación no sería posible ningún pensamiento absolutamente cierto sobre lo percibido por los sentidos.380

Este es el rico texto que desarrolla la estructura de la belleza más plenamente que ningún otro en Buenaventura, distinguiendo los niveles primero en el objeto mismo, luego en el sujeto, y finalmente en las relaciones de ambos, para encontrar su meta última en el misterio de la expresión dentro de la Divinidad. En efecto, la única razón para emprender todo el análisis era fundamentar la experiencia de la belleza a través de los sentidos en una relación de expresión del objeto con el sujeto, que a su vez es una relación fundamentada en la

expresión eterna en Dios mismo.

Hemos obtenido ahora tres vías de aproximación a lo teológicamente bello. La primera va desde el concepto de ser y sus dimensiones trascendentales, que apuntan al misterio trinitario; la segunda desde los niveles del ser y, por tanto, de la belleza; la tercera desde la textura de la experiencia de la belleza a través de los sentidos, que apunta a una estructura absoluta de lo bello. En la primera conexión metafísica, sin embargo, el contenido de la belleza era muy difícil de captar, pues aunque se superponía a la ubicación tradicional de la verdad seguía siendo algo que rodeaba todos los *trascendentalia (pulchrum circuit omnem causam)*, y no podía identificarse unívocamente. La relación entre los estadios conduce a una conclusión importante, que hasta ahora no se ha extraído: que en cada caso debe abandonarse la forma inferior de la belleza en aras de la superior, y que dado que las formas más espirituales de la belleza están cada vez más ocultas para el hombre terrenal, el ascenso hacia Dios puede aparecer como una renuncia a toda belleza familiar. En el contexto de la experiencia objetiva-subjetiva de la belleza, cabe preguntarse hasta qué punto la estructura accesible a los sentidos expone realmente el misterio trinitario de forma tan "evidente", y qué de este misterio es comprensible en última instancia como belleza arquetípica. En el contexto metafísico, lo bello aparece ante todo en el marco general de los problemas relativos a la unidad, y las definiciones metafísicas de la belleza que Buenaventura gusta de citar de Agustín giran todas en torno a la cuestión del número, de la semejanza, de la proporción, del ritmo y, por tanto, de los cambios de la unidad. En el contexto de los niveles es la cuestión de la verdad la que presiona, porque la posibilidad de unidad entre la apariencia bella y la realidad sustancial del ser se hace más fuerte de nivel en nivel. En el contexto de la relación entretejida de objeto y sujeto, hemos recurrido a *la oblectatio*, es decir, al bien, para explicarlo, tanto en lo que se refiere a la donación del objeto como a la necesidad y la satisfacción del sujeto. Los tres puntos de vista encuentran su fundamento, y con ello también su completa penetración mutua, en la enseñanza sobre la expresión.

1. Las definiciones de la belleza que se ofrecen a partir de su relación con la unidad suponen que la impresión de belleza proviene de la visión o experiencia de una conformidad objetiva de las cosas, ya sea meramente una distinción numérica de las cosas que son iguales (*aequalitas numerosa*,[381]) *pluralitas et aequalitas*[382])) o la concordancia

y proporción de las cosas que son diferentes (*convenientia disparium*, (383) *proportionalitas*,384 *congruentia partium*385). Todas estas definiciones no contemplan el número como tal, sino su referencia probatoria a la unidad, la aparición de la unidad en los números, su cohesión por la unidad que los contiene. Lo numerable es bello sólo en virtud de su *reductio* a la unidad de la sabiduría y la idea divinas, donde existen las *rationes numerosae ad unum reductae*.(386) Sólo en este sentido puede afirmarse, siguiendo a Boecio, la máxima pitagórica...ate-platónica, *numerus est praecipuum (máximo) in animo Conditoris exemplar*.(387) Esto es, tal como está, una insinuación de que las meras relaciones de número, por sí mismas, nunca suscitarían el deleite en lo bello (más bien inducirían al máximo aburrimiento) a menos que también estuvieran presentes otros impulsos. Así, incluso Agustín tuvo cuidado de añadir a las "relaciones de las partes" la *suavitas coloris*,(388) es decir, un impulso de lo que encanta y hechiza. El placer del juego de los números no reside sólo ni principalmente en lo cuantitativo; en la idea misma no hay números reales, como no los hay en la Trinidad, que existe *per replicationem ejusdem unitatis circa diversas hypostases*.(389) Y las proporciones numéricas del mundo son bellas en la medida en que representan su origen, que está por encima del número;390 los períodos de tiempo sólo son bellos en la medida en que se adaptan (*aptata*) al Verbo de la vida.(391) Lo que se mide es bello si se mide correctamente con respecto a la idea, a Cristo, a Dios: de este modo, todo lo que es numerable en el mundo tiene su medida en el espíritu creado, que debe guardar su proporción con Cristo: "El hombre lucha contra su propia salvación si no comprende cómo medirse. 392 Esta medida no reside en el número, sino que lo creado debe convertirse en una expresión adecuada de la idea por encima del número mediante su ordenación (*hierarchizatio*), y así se trasciende a sí mismo en virtud de su estructura interna. Ahora bien, esta tendencia de lo creado a revelar lo divino remite al poder de Dios Verbo de expresarse a sí mismo, y así remite a un placer del creador; y el Verbo mismo remite a la relación de expresión dentro de la Divinidad, a la alegría del Padre al engendrar. El acto perfecto de generación en Dios es el fundamento de la belleza de la igualdad absoluta y de la unidad entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo.

2. De este modo también se arroja luz sobre la relación de expresión en el signo de la verdad. Pues la verdad no se demuestra por un acuerdo meramente formal (corrección); la verdad exige la relación de una autoiluminación generativa y creativa. La verdad se encuentra

como iluminación, revelación, expresión de la profundidad de la sustancia: *Veritas est declarativum esse*,(393) y la *intentio veritatis* es ipsa *expressio*.(394) Ésta se fundamenta en la absoluta autodeclaración de Dios y, por tanto, en la absoluta relación de expresión: *omnia vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis*.(395) Todo Ser, puesto que se fundamenta en la Palabra de Dios, es revelación, *manifestatio*396 *similitudo exprimens*.(397) Buenaventura no deja de asombrarse ante el misterio de que las cosas del mundo posean el poder de emitir una imagen expresiva de sí mismas en todo el medio que las rodea, y que de este modo de sí mismas resplandezcan y se revelen a un potencial sujeto conocedor.(398) La emanación de las cosas, en la medida en que se ofrecen mutuamente sus *especies*, es en cierto modo innumerable, es una reduplicación inconmensurable de sí mismas, una capacidad de estar fuera de sí mismas, un poder de "aparecer", en el que por supuesto conservan sus límites y proporciones y se dejan aparecer como tales. Al tratar de la iluminación de las cosas mismas, Buenaventura (a diferencia de Tomás, que sobre todo se maravilla del poder de abstracción que posee el *intellectus agens* en el sujeto, y hace de ello el objeto de su investigación) se ocupa enteramente del misterio de la auto-revelación objetiva de las cosas. Es en su ser luz y en su acto de autoexpresión donde reside la semejanza de las sustancias con Dios; en esto expresan a Dios, aunque es más bien Él quien se expresa en ellas. Este misterio de la luz como poder creador de la revelación se descompone en los colores en sus diversas iluminaciones, y en las formas, que en definitiva no son más que diversos sellos de expresión.399

Todo esto habla del éxito del poder divino de la expresión y revela un poder infinito tanto en la invención de palabras cualitativas de la esencia y planes del ser como en la certeza con la que todo es expuesto por Dios en lo que no es Dios, y se le da el poder de manifestarse una vez más, poderosa e inventivamente, apareciendo en lo que está fuera de sí mismo y dando testimonio. Es precisamente esta capacidad de las cosas de estar fuera de sí mismas en la revelación creadora de su *especie* lo que constituye igualmente el peligro de la belleza, un doble peligro: que uno encuentre satisfacción en el reflejo vistoso y descuide la *reductio* a la sustancia y, en segundo lugar, que uno se detenga en la sustancia finita que se expresa en lugar de ver en ella la expresión de la verdad y la belleza absolutas. Este doble peligro, al que sucumbió Adán, sólo fue definitivamente desterrado por Cristo, quien, como expresión perfecta de la Sabiduría

eterna, da expresión también a lo que todas las cosas quieren expresar en la intención de la Sabiduría divina. Al hablar de Dios, hace que todas las cosas se expresen con él, hace que se conviertan en palabra en él, las pone en sintonía con su idea, que él mismo es. Como arte encarnado de Dios (*ars divina*), es la aparición de la belleza absoluta, y esta aparición está libre de todo espectáculo exterior vacío, pues es en sí misma la verdad sustancial. Todo lo que aparece en él está garantizado por lo que es.

Mirar la naturaleza del mundo en el *Verbum incarnatum* significa comprender por primera vez esta naturaleza genuinamente como expresión, y verla así en su propia belleza. Así se dice de Francisco: "Miró a Aquel que es el más bello de todos en las cosas bellas, y persiguió al amado en las huellas que había impreso por todas partes...". . . . En la urgencia de una devoción inaudita, saboreaba esa fuente de bondad en las criaturas individuales como en canales de agua; y, como si percibiera un concierto celestial en la armonía de los poderes y acciones que Dios les había concedido, les exhortaba suavemente a alabar a Dios.[400] Esta capacidad de interpretar la naturaleza, las flores y los pájaros, las potencias de los elementos, todo el ser tal como se manifiesta, tiene su raíz en Dios: el Hijo eterno irradia luz (*splendor pulcherrimus*)[401] como Dios iluminado y expresado, y Francisco expresa en su *Cántico del* Sol tanto la alegría del Padre por haber expresado completamente todo lo que es y puede hacer, como el amor del Espíritu Santo, en el que la iluminación del Hijo se supera sustancialmente a sí misma al convertirse en don y bienaventuranza. Aquí se rompe el pensamiento en imágenes, pues el Hijo no es la copia de un arquetipo, que por tanto tendría que reproducir lo más fielmente posible, sino la expresión del arquetipo mismo y, por tanto, la expresión absoluta: esto lo convierte en el arquetipo de toda expresión ulterior de Dios en lo que no es divino. Por tanto, no se puede decir que el Hijo sea bello porque reproduce la belleza del Padre, mientras que todo lo que hay en el mundo es bello porque reproduce la belleza de Dios expresada en el Hijo; más bien, el Padre mismo se muestra (como fuente de la Divinidad) en el Hijo, pues fuera de este acto no es Padre. Por tanto, la acción de expresar se integra en el resultado de la expresión; en la "Palabra" o "forma" va lo que está en la fuente, lo que es original, lo que es inventivo, lo que es absolutamente único en la generación. Si la huella y la imagen de esto no estuvieran en toda la belleza genuina del mundo, tal belleza no podría apuntar a la belleza absoluta.

3. Ni la armonía ni la revelación de la profundidad del ser bastarían para explicar la belleza como *expressio*: es necesario también un tercer aspecto, el aspecto de la entrega desinteresada, la *diffusio sui* que es así *impressio* en el otro: el aspecto del Espíritu Santo. Esto es mucho más que una mera relación de satisfacción de la necesidad, más que una mera *salubritas* que por sí misma permanecería en la esfera de lo útil y, por tanto, de lo no desinteresado. Dios no está, con respecto a su autoefusión creadora, bajo la obligación de ninguna potencia pasiva a la que necesite satisfacer; ni la preocupación primordial de las cosas del mundo en su mutua autorrevelación es la satisfacción de la necesidad. En toda oferta de lo bello hay un elemento de gratuidad, de libertad y de desinterés, que se manifiesta en la experiencia de la recepción de la belleza por parte de los necesitados. Las cosas pueden dar testimonio de esta gratuidad sólo porque son huella y copia de la belleza trinitaria, que no está obligada a nadie en su entrega. Por tanto, quien se encuentra con la belleza no puede responder a esta oferta en primer lugar con interés propio, sino sólo con reverente admiración: 402 El poder de arrebato (*excessus*) de la belleza que se revela radica en su revelación objetiva *(expressio*), en la medida en que ésta es vista por el sujeto (*impressio*). El éxtasis resultante no existe como fenómeno del alma por sí mismo, sino, como insiste continuamente Buenaventura, para reconducirla a la esencia y a la idea. El Hijo conduce al Padre. La imagen que da conocimiento (*species)* conduce en su belleza (*speciositas*) a la cosa misma. Esto no significa que la belleza desinteresada se subordine finalmente a un fin en este punto, pues si la belleza se interpreta tal como se presenta, entonces el éxtasis que produce es el acto de transición que desea efectuar. Por tanto, la verdadera pregunta es: "¿Quién es capaz de interpretar correctamente la belleza en su aparición?". Para Buenaventura, sólo el corazón puro puede hacerlo, el corazón que comprende el amor que se revela a través de la belleza como amor y ya está preparado para responder con amor: el sacrificio potencial en el corazón de quien es abordado, tocado e inflamado responde a la gratuidad de la belleza que se ofrece como don. Hay en el éxtasis un elemento de adoración, dirigido no a la apariencia sino a la realidad que allí aparece: *reverentia, adoratio, excessus . . . ad modum inclinationis, genuflexionis, prostrationis*.((404403) Pero la adoración implica un dejarse ir precisamente en el encuentro extático; implica una disposición a devolver al que es glorioso la gloria que se ofrece, a dejar al Esposo que se revela pleno poder de disposición sobre su

esclava.) En este punto, la teología negativa (en su intención cristiana) es de una sola voz con la teología estética, como vemos en el siguiente texto.

El hombre debe elevarse por encima de todo lo que es de los sentidos, todo lo que puede ser imaginado y concebido. En primer lugar, debe... reflexionar y decir que aquel a quien ama no es físico, pues no puede ser visto, ni oído, ni olido, ni saboreado, ni tocado, y por lo tanto no es físico, sino que en su conjunto sólo puede ser anhelado. A continuación, debe decir que no es imaginable, pues no se le puede tener por límites, formas, números, contornos ni figuras retóricas, y por tanto no es imaginable, sino que en su conjunto sólo puede ser anhelado. Por último, debe decir que no es concebible, porque no puede ser probado ni definido, ni puede ser objeto de elección, ni puede fijársele un valor, ni puede ser investigado, y por tanto no es concebible, sino que en su conjunto sólo puede ser anhelado"(405). El anhelo que queda atrapado por encima de toda forma que pueda ser aprehendida es la respuesta exacta a la forma de belleza en la que Dios se revela.

Cuanto más baja es una forma de belleza en la gradación de las sustancias, tanto más hay que hacerla transparente; y tanto más hay que renunciar a ella en aras de una belleza superior. 406 La belleza corporal puede ser una *causa inducens* a un buen matrimonio, "porque la belleza atrae naturalmente al alma al amor"; "así puede haber muchas *causae inducentes* que atraen sin pecado, siempre que uno no se detenga en ellas, como el encanto, la belleza, la riqueza, la recompensa, la sabiduría, la virtud...". 407 Si el sabio dice: "La belleza es vana", esto se aplica en primer lugar a la belleza corporal, a la que se debe renunciar libremente en favor de la belleza interior, espiritual. 408 Y si Pablo dice que *la figura* de este mundo pasa, se refiere a "la apariencia o belleza exterior de las cosas, y esto pasará"; en la medida en que la *palabra figura* deriva de *fingere*, y está unida a *fragilitas*, pasará, mientras que su sustancia permanecerá.(409.) Una llamada de amor de Dios puede convocar a dejar toda la belleza del mundo y entrar en el amor nupcial inmediato: "Da gloria, oh alma, sólo a Dios Padre en todos sus dones y bendiciones, pues es Él quien *per occultam inspirationem* te llamó fuera del mundo con las palabras: ¡Vuelve, vuelve, oh Sunamita!"410

Porque la belleza de las cosas es expresión de Dios, es objetivamente algo que tiene una referencia ulterior. Esto vale también para las virtudes espirituales: 'Tienen belleza porque logran

una semejanza con Dios, y por esta belleza nos deleitan y nos atraen; sin embargo, no hay que detenerse ni detenerse en ellas, porque así pierden su belleza. 411 La belleza, como apariencia radiante de la esencia, puede brillar con tanta fuerza que el testimonio de Dios en la belleza se pasa por alto, y así "se convierte en una trampa para ratones, pues la belleza de la criatura seduce a los hombres";(412) de modo que la belleza satisface directamente la lujuria que se esfuerza "por conocer lo que está oculto, por mirar lo que es bello, por poseer lo que es hermoso y valioso".413 Lucifer "no consideró que había sido creado de la nada, sino que se fijó en su encanto, en su belleza", y por ello cayó de su propia belleza a la máxima fealdad.(415 414) Tomó su propia belleza y dignidad como su bien supremo y se glorificó en ello y se deleitó en sí mismo:pero esto sólo fue posible porque Dios había creado a los ángeles del mismo modo que a los hombres, de modo que debían decidirse por Dios en libertad, y elevarse por encima de sí mismos hacia Él.(416) Dios mismo aún no había revelado su belleza directamente a Lucifer, y por tanto la cuestión crucial era si éste entendería cómo interpretar su propia belleza como un indicador de la belleza absoluta, y recibirla como tal. Dado que la belleza siempre afirma algo final y concluyente (*circuit omnem causam*), es más difícil con ella que con los otros *transcendentalia* quedarse en los *extremos analogia*. Por eso el sabio hablaba con suavidad de aquellos paganos que elevaban a dioses las gloriosas constelaciones del cielo (Sab 13,6s). Por esta razón, el cristiano debe "mantener sus sentidos completamente bajo control" en su camino hacia Dios,(417) y "mantener su corazón libre, sin imprimir en él ninguna imagen de las cosas visibles, para que se aleje de todas las criaturas y descanse sin obstáculos sólo en el creador".418 Si la belleza de las criaturas desaparece y la luz de Dios permanece durante un tiempo intolerablemente brillante, puede caer una noche en la que el espíritu creado parece pasar a lo oscuro y vacío: "¿Por qué el resplandor de Dios ciega (*excaecat*), donde más bien debería iluminar? Pero este cegamiento es la iluminación más alta, porque tiene lugar en la cima del alma espiritual, en el lado lejano de todo lo que la razón del hombre puede descubrir"419. Para Buenaventura, el punto final no es una belleza que es medida, sino una belleza de lo que es inconmensurable y se expresa en la medida, procedente de la plenitud soberana de Dios, y recibida en el hombre en el éxtasis estético-místico del asombro y de la adoración inflamada. Dios es para Buenaventura, como para Gregorio de Nisa*, anelpiston kallos*, 'belleza

más allá de toda esperanza'.[420]

5. EL CORAZÓN, LA CRUZ Y LA GLORIA

Ha llegado el momento de identificar lo que hay de decisivamente franciscano en la estructura de la belleza. No se trata de algo superficialmente impuesto, sino que brota del corazón de lo dicho. Aunque Agustín y Dionisio hicieron importantes aportaciones a los medios de su expresión, la intuición misma, en torno a la cual cristaliza todo, no deriva de ellos.

El Padre se ha dado expresión a sí mismo en el Hijo, porque tiene el incomprensible poder de ser uno y el mismo Dios en otro distinto de sí mismo; Buenaventura dice que es sólo este poder el que le impide dejar de existir cuando hace el don total de su ser como Dios(421). Así pues, es de nuevo el mismo poder el que permite a Dios darse expresión a sí mismo fuera de sí, en lo que ya no es lo divino, porque el Padre ha dado expresión en el Hijo a todo, y así a todo mundo posible. Puesto que la expresión absoluta está en Dios, éste puede atreverse a expresarse en lo que no es nada. El hecho de descender a la nada para expresarse es la humildad de Dios, su condescendencia *(synkatabasis, condescensio*), su salir de su propia riqueza para hacerse pobre.

Buenaventura habla continuamente de esta *condescensio* de Dios: (422) la creación, la revelación, la gracia y la encarnación son el acto humilde de Dios de adaptarse a las dimensiones cada vez más reducidas de la criatura. El Dios eterno se inclina humildemente (*humiliter se inclinans*) cuando eleva el barro de nuestra naturaleza a la unidad de su Persona"(423). Esta *humiliias Dei*(424) es lo más profundo que Dios revela de sí mismo en su Encarnación y especialmente en su cruz. La cruz es absolutamente la clave de todo; *omnia in cruce manifestantur*,(425) no sólo el pecado, no sólo el hombre, sino Dios mismo. Así pues, es en el humillarse a sí mismo (*se ipsum vilificare pro Christo*) donde radica la cumbre de la imitación de Dios(426). En esta imitación, el humillarse a sí mismo no es en absoluto hipocresía, sino verdad, y más aún, conocimiento experimental de la propia realidad(427).(427) Ninguna de estas imitaciones supera la humillación de Dios en Cristo, "que quiso servir a los siervos y lavó los pies a los campesinos y a los pescadores",(428) "se inclinó hasta sus pies",(429) "se humilló a sí mismo para elevar a los demás, hasta la muerte vergonzosa de ladrones y asesinos",430 y de hecho "se humilló más

bajo que todos los hombres".(Pero el camino del descenso y de la humillación de sí mismo es el camino amargo del abandono y de la traición: Buenaventura elabora la lista, por primera vez, de los *traditores Jesu*: "¡Cuántos son los que te traicionan! El Padre celestial te ha entregado. . . y tú mismo te has entregado. . . Oh intercambio verdaderamente maravilloso! . . Te has entregado en manos del traidor, el apóstol traidor, y este traidor te ha entregado a los judíos. Estos malvados traidores te entregaron a los gentiles, para que se burlaran de ti, te escupieran, te azotaran y te crucificaran"(433).

Este "salir" a lo que no es nada hace que su aparición sea algo oculto, hace que su belleza propia se distorsione y deforme. Agustín fue el primero en hablar del *Christus deformis*, y Buenaventura lo desarrolla ampliamente. *Admirare igitur immensam potestatem annihilari, speciositatem decolor ari, felicitatem tormentari*.434 *Formosus deformis apparuit in conspectu paternae gloriae*.435 Así como "no hay árbol más liso y achaparrado que la vid, que parece completamente inútil y despreciable, como si nunca pudiera ser útil en modo alguno a nadie", así fue Cristo en su Pasión, cuando, de acuerdo con lo que dijo Isaías, no tenía ni belleza ni hermosura. ¿Quién buscaría ahora la belleza de las formas en un cuerpo tan tosco? El Señor más amado está desnudo, para que podáis ver la falta de forma del cuerpo más puro'. 'Pero junto con la falta de forma exterior, interiormente se conservó la belleza... . Los hombres vieron al más bello de los hijos de los hombres en la cruz, y como sólo miran lo que es externo, lo vieron como alguien que no poseía ni belleza ni forma, pues su rostro estaba despreciado y su postura descoyuntada; sin embargo, fue de esta falta de forma de nuestro Salvador de donde brotó el precio pagado por nuestra belleza... . Pero, ¿quién puede encontrar palabras para su belleza interior, puesto que en él habita toda la plenitud de la divinidad? Así, nosotros, en nuestro cuerpo exterior, nos volvemos sin forma junto con Jesús sin forma, para que, en nuestro interior, seamos formados de nuevo junto con Jesús, el más bello"(436).

Sólo podemos tocar la cuestión de si esta distinción en Buenaventura entre interior y exterior es suficientemente profunda; en otras palabras, si ha tenido suficientemente en cuenta en su cristología el sufrimiento interior del Hijo abandonado por Dios en la cruz.(437) Pero la resolución de todos estos problemas se encuentra en el amor del corazón de Jesús, que en su solidaridad tanto con Dios como con los hombres fue capaz del máximo sufrimiento en la cruz.(438) Porque el corazón, para Buenaventura, es el verdadero punto medio del

hombre.[439] [440] Y como el Verbo eterno "fue concebido en el corazón del Padre... así no redime a nadie que no lo reciba con fe en el corazón".La Sagrada Escritura revela el "corazón de Dios",([441]) el "corazón alto" (*cor altum*) que se ha convertido en *cor humiliatum et contritum* en la cruz, el *cor humillimum altissimi Jesu*.([442]) Este corazón abierto y accesible por la herida del costado contiene en sí mismo un misterio insoluble: ¿de dónde viene esta herida? Por esto fue herido tu corazón, para que a través de la herida visible se nos hiciera visible la herida invisible del amor. . . Por eso la herida en la carne revela una herida en el espíritu'. Como dice el Cantar de los Cantares: "Has herido mi corazón, hermana mía, esposa mía, has herido mi corazón". ¿Quién es entonces el que hiere, en última instancia: los enemigos? ¿O es que éstos sólo realizan externamente la obra que la hermana-novia ya ha realizado internamente? La hermana-novia ha causado ambas heridas; es como si el novio quisiera decir: "Porque me has herido con el celo de tu amor, yo también fui herido por la lanza del soldado". [443] Más profundamente aún, si el corazón de Dios no fuera ya de por sí vulnerable, ¿cómo habría podido herirlo el amor de la esposa? Por tanto, es la salida de Dios hacia el peligro y la nada de la creación lo que revela que su corazón es vulnerable en su origen; en la humildad de esta vulnerabilidad radica la *condescendencia* de Dios y, por tanto, su disponibilidad fundamental para llegar hasta el extremo del amor en la cruz.

Todo este inconmensurable ocultamiento se convierte precisamente en la máxima expresión de Dios: posee un poder de expresión que derrama sus rayos sobre todas las demás imágenes, las atrae hacia sí y las incluye en sí. La revelación del corazón de Dios en el corazón de Jesús revela el misterio en la fuente de Dios *a fonte, scilicet cordis arcano profusum*,([444]) como ya se había expresado temáticamente en el prólogo *al Comentario a las Sentencias*.([445]) La estigmatización del padre de la Orden franciscana prohíbe la menor duda sobre el poder de expresión de lo que Dios dijo a través de la cruz: pues en ella se ha pronunciado la última palabra sobre Dios y el hombre. La aparición de la belleza en lo que no es nada se transfigura aquí en el doble misterio de la humildad y pobreza de Cristo, y de la humildad y pobreza del corazón del santo que se ha alejado de sí mismo y se ha vuelto a Cristo. La pobreza causada por el amor es un hacer sitio, para que el rayo descendente del amor de Dios como belleza, su *species expressa*, no encuentre obstáculo precisamente en el *organon* en el que quiere imprimirse. El mismo Francisco había entendido la pobreza como

nupcial; Buenaventura ve la pobreza como perfeccionada en la cruz, (446) pero la cruz como "tu día de bodas".447 La pobreza sigue siendo el *consilium principale, fundamentale*,(448) porque la eliminación total de lo múltiple en el mundo crea el presupuesto para el encuentro con Dios como lo absolutamente simple y único: "La contemplación sólo puede tener lugar en la más alta simplicidad, y la más alta simplicidad es inalcanzable si no es en la más alta pobreza, y por eso esta Orden se esfuerza en ello". La intención del bienaventurado Francisco estaba dirigida a la más alta pobreza"449449): "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos... porque ese reino es lo más sencillo de todo, pero el hombre codicioso es lo más complicado de todo; porque depende de tantas cosas en el mundo, y así está compuesto de muchas partes..."(. Además, ese reino es lo que más se tiene en común de todas las cosas, mientras que el hombre codicioso es lo más codicioso de todo, pues quiere apropiarse de todo"450451. Buenaventura no depende, por tanto, de ninguna belleza externa de la Iglesia y de su liturgia: "Todo el ornamento de las ceremonias no presenta otra cosa que los sufrimientos de Cristo; mientras se celebra la Misa, no hay nada más importante que pensar en la muerte de Cristo"().(451. (452))Aunque tiene mucho que decir sobre la jerarquía de Dios y de los ángeles, y sobre la jerarquización interior del alma, habla muy poco, y sin énfasis, de la jerarquía de la Iglesia, y la considera sobre todo en su utilidad para las almasSu única preocupación es el movimiento de amor en el beso nupcial de la cruz entre el Dios que se ha hecho pobre y el hombre que se ha hecho pobre. El abrazo de este beso tiene su origen en el Verbo encarnado, "en quien se realiza la unión del amor más sublime y del mutuo abrazo de las dos naturalezas, por el que Dios nos besa y nosotros besamos a Dios"453. Todo el descenso de Dios es nupcial: *descendit ut sponsus suavissitnus*,(454) y la Esposa es la única Iglesia verdadera,(455) y sólo en ella y con ella el alma individual;456 "pero el lecho nupcial era el seno de la Virgen".(457) La aparición de la gloria de este matrimonio es escatológica,(458) y para Buenaventura (aquí influido por Joaquín) esto implica algo del fin de *los* tiempos: la Orden religiosa del fin de los siglos, como expresión perfecta de la historia del mundo y de la historia de la salvación, será la verdadera aparición de la cruz de Cristo en su cuerpo místico(459) -que es la aparición de su gloria(460)- en virtud de su pobreza contemplativa (poniendo en práctica lo que el mismo Poverello quería). Allí se cumplirá el misterio de la unión nupcial de Dios con el mundo: en la *'susceptio, revelatio,*

unio, más allá de la cual el espíritu no puede penetrar más. Ahí está también la encarnación del Cantar de los Cantares: es decir, en castas, más castas y castísimas concepciones, en castas, más castas y castísimas contemplaciones, en castas, más castas y castísimas uniones"(461).

La pobreza nupcial de la cruz que revela el corazón de Dios: este pensamiento fluye de muchas maneras en el misticismo de Renania, que quedó fascinado por ella y se negó a conocer otra belleza que no fuera ésta, dándole expresión también en el arte pictórico. *El Libro de la pobreza espiritual* del Pseudo-Tauler une los temas: la imitación de Cristo en la pobreza total es la imitación de Dios, que es pobre porque está por encima de la sencillez, y la imitación de su amor que lo entrega todo.462 Esta doctrina franciscana es en Buenaventura la coronación (y no la ruptura) de toda su enseñanza sobre la belleza, en cuanto que el amor extático que se enciende en las formas de expresión del amor abnegado de Dios penetra hasta la fuente última de la que brota toda belleza en su aparición. El nombre de esta fuente y de este centro es, sin reservas, el amor, en su incomprensible traspaso de sí mismo a lo que es distinto de sí mismo: amor como generación eterna del Hijo a partir del Padre, como acto creador de Dios dirigido a la nada, traspaso que revela al mismo tiempo el poder y la fecundidad absolutos de Dios y su disposición de pobreza, que no quiere tener ni retener nada para sí. Esta disposición se hace visible en la creación, y plenamente en la redención, como descenso a la nada y a lo infructuoso463.

Pero es precisamente en este acto de derramarse en lo que no es nada donde el corazón de Dios se glorifica a sí mismo, y cumple así toda la "gloria" del ser, ya que ésta se basa en el poder trascendental de la autoexpresión: *Hoc ipso quod despectus fuit, hoc ipso fuit gloriosus*. (464) Esta es la medida de toda gloria cristiana y eclesiástica: Así pues, todos los que están por encima de los demás deben mirarse a sí mismos: cuanto más altos están, tanto más deben inclinarse por misericordia; cuanto más gloriosos son, tanto más bajos deben estar a sus propios ojos. Los príncipes deben llevar a los demás, no ser llevados por ellos, sobre todo los príncipes de la Iglesia"465. La fuerza expresiva de la humildad de Dios exige su ocultación y, por consiguiente, exige también la fe, pues la imagen expresiva que está preparada en su revelación sólo se comprenderá en toda su belleza en el eschaton; mientras tanto, la Iglesia y las almas se encuentran en el signo del misterio de la luna, cuyo mayor acercamiento al sol sólo

puede producirse en la luna nueva y, por tanto, en la oscuridad.(466) También aquí tiene lugar el cumplimiento del misterio del eros del *Simposio* de Platón; este eros desea engendrar en lo bello, pero como tal no es bello. Como la Esposa desea al Esposo, como la materia desea la forma y lo feo desea lo bello, así el alma en el rapto de la contemplación desea unirse; entonces sucede que el hombre exterior pierde su forma, y el hombre pierde el habla. Por eso tiene razón el dicho del Cantar de los Cantares: "No me mires, porque soy negro, el sol ha distorsionado mi color"; porque precisamente entonces el hombre está más unido a través de los rayos interiores de luz. . . . Esto es lo que le sucedió a Jacob o Israel, el hombre fuerte, que fue fortalecido en la lucha con el ángel, aunque el tendón de su cadera se aflojó y empezó a cojear. Porque la contemplación hace que el alma del hombre parezca fea (*vilem*) cuando está unida al sol más alto"(467) Pero el alma ha visto lo suficiente en la fe para poder renunciar por un tiempo a toda la gloria que aparece exteriormente. Esto lo hace por la gloria del matrimonio en la cruz que sólo aparece en el eschaton, y así completa todas las etapas del camino de la belleza, prefiriendo la belleza más alta a la más baja; no renuncia por renunciar, sino para que el amor absoluto se glorifique en ella.

En la medida en que todo en la teología de Buenaventura parte de la imagen central de la cruz y vuelve a ella, es ésta la que constituye la norma propia de lo teológicamente necesario. Por eso, como ha mostrado A. Gerken, no puede plantearse seriamente la cuestión de otro orden del mundo y de la historia distinto del orden actual (y por la misma razón la cuestión de si el Verbo eterno se habría hecho hombre si Adán no hubiera pecado). Sólo se pregunta por la *ratio praecipua* de la Encarnación que ha tenido lugar realmente,(468) y no afirma otra cosa que la máxima adecuación en todas partes de la revelación,(469) pero esto sigue el principio de que "en las acciones de Cristo sucede siempre lo que es más apropiado".(470) Esta necesidad está tan lejos de invadir las decisiones libres del creador que expone positivamente a la vista la lógica soberana de estas decisiones. No se niega la existencia de un *ordo naturae purae*, pero éste no puede aparecer ni siquiera en el horizonte del pensamiento teológico como una tesis seria: sólo lo actual es interesante y digno de contemplación. Sólo en Cristo, tal como es en realidad, experimentamos cuál era el verdadero plan de Dios para el mundo. Sólo en su *missio* se revela la *emantio* dentro de la divinidad471, sólo en Él sabemos quiénes somos472 y podemos ser lo que debemos ser. En efecto, el Hijo es la

imagen y, por tanto, nuestro arquetipo: nosotros sólo estamos orientados hacia la imagen (*ad imaginem*)[473]. Sólo en Él experimentamos el sentido de la humildad de la tierra; precisamente por ser tan necesitada, es un seno más adecuado para el descenso de Dios que la naturaleza más gloriosa de los ángeles.[474] Y finalmente, para vejación de toda antropología filosófica, el hombre, que consta de cuerpo y alma, lleva en sí mismo una "exigencia" dirigida al creador, la de la resurrección del cuerpo: *requirit natura, . . . partes sunt ordinatae ad resurrectionem secundum ordinem necessitatis*. Pero fue Dios quien imprimió esta exigencia en la naturaleza (*impressit naturae*), exigencia que ésta no puede satisfacer con sus propios recursos, pues no puede resucitar a ninguno de los muertos; "pero puesto que la divina providencia nada pudo crear en vano, es indispensable que el cuerpo sea resucitado por el propio poder de Dios . . *salva tota veritatae naturae"*.(475) Sólo Cristo en su Resurrección puede sacar la conclusión de estas premisas de la naturaleza, pues todo su poder proviene de la *assumptio minoris*, de la introducción de la proposición menor que es la cruz. *Haec est logica nostra*.[476]

Notas finales

Ireneo

[1] *Adversus Haereses* 2, 48.1 (Harvey 1, 369). Los libros 1, 2, 4 y 5 se citan de la edición de Harvey (Cambridge, 1857), el libro 3 de la edición crítica de P. Francois Sagnard, OP, lamentablemente fallecido (Irenee de Lyon, *Contre les Heresies*, livre III, Sources Chretiennes 34, 1952 = S), en ambos casos por página. Las citas de la *Demonstratio* (citadas por párrafos) se basan en la traducción del armenio de L. M. Froidevaux (*Démonstration de la Prédication Apostolique*, nouvelle traduction, avec introduction et notes, Sources Chrétiennes 62, 1959). Existe una bibliografía sobre Ireneo en Altaner, mejor ordenada en Quasten (I, pp. 329s., París, Cerf, 1955). Ayudas indispensables son los dos diccionarios de Ireneo de D. Bruno Reynders (Lovaina, 1954 y, para la *Demonstratio* y los fragmentos, Chevetogne, 1958). Volver al texto.

[2] Leisegang, *Die Gnosis* (4ª ed., 1955), p. 289. Naturalmente, sólo podemos esbozar el sistema tal como lo presenta Ireneo. Para la gnosis propiamente *dicha, véanse*, además de Sagnard, especialmente los ensayos de G. Quispel y su libro *Gnosis als Weltreligion* (1948), H. C. Puech y Festugière. Volver al texto.

[3] Si el relato de Ireneo en 1.2, 5 se combina con el de Hipólito (*Philos*. 6.31, 2). Volver al texto.

[4] Para la descripción que Ireneo hace del sistema valentiniano, véase *Adv. Haer* 1.1-7. Hay un estudio y crítica de esta descripción en W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon* (Beihefte zur *ZNW* 7, 1928), y esp. F. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de* S. *Irénée*, (disertación, Vrin, París, 1947). Volver al texto.

[5] En Clemente de Alejandría, *Strom*. 4.13, 80f. Volver al texto.

[6] 1. 303-305. Volver al texto.

[7] 1. 320. Volver al texto.

[8] Dom D. Reynders, "Optimisme et théocentrisme chez S. Irénée", *Rech. de Théol. am. et méd*. VIII (1936), 225s. Volver al texto.

[9] 2. 144. Volver al texto.

[10] 2. 356. Volver al texto.

[11] 1. 275. Volver al texto.

[12] 1. 272. Volver al texto.

[13] 1. 255. Volver al texto.
[14] 1. 344; *para physin*, 1. 85-86. Volver al texto.
[15] 1. 347. Volver al texto.
[16] 2. 404. Volver al texto.
[17] 1. 253, 348; 2. 132, 171, 379; S 400-402. Volver al texto.
[18] 2. 380. Volver al texto.
[19] 1. 344; 2. 411. Volver al texto.
[20] 1. 367. Volver al texto.
[21] 1. 188. Volver al texto.
[22] 2. 387. Volver al texto.
[23] 1. 315. Volver al texto.
[24] 1. 357. Volver al texto.
[25] 1. 301, 355. Volver al texto.
[26] 1. 162. Volver al texto.
[27] 1. 348. Volver al texto.
[28] 1. 305. Volver al texto.
[29] 1. 264 (abajo), 267, 311-12. Volver al texto.
[30] 1. 299-300. Volver al texto.
[31] Todo el tercer libro está dedicado a demostrar la indivisibilidad de la Escritura, los Evangelios entre sí, los Evangelios y los Hechos, la predicación de Pablo y la de Lucas, y, constantemente, la inseparabilidad del Antiguo y el Nuevo Testamento. Volver al texto.
[32] S 273. Volver al texto.
[33] 1. 31. Volver al texto.
[34] 1. 67. Volver al texto.
[35] S 99. Volver al texto.
[36] S 241. Volver al texto.
[37] 1. 273. La Escritura debe interpretarse partiendo de su unidad, 2. 356. Volver al texto.
[38] Ibídem; 1. 348 (abajo). Volver al texto.
[39] 1. 348 (arriba). Volver al texto.
[40] S 99. La herejía no acepta ninguna institución, S 119. Volver al texto.
[41] S 185-87. Volver al texto.
[42] 1. 190s; Pablo y la gnosis: 1. 345. La raíz de todo el mal está contenida en Simón; aquí puede verse a la luz de la revelación: 1. 189. Volver al texto.
[43] 1. 303. Volver al texto.
[44] 1. 6. Volver al texto.
[45] 1. 273. Volver al texto.

[46] Véase S 121-23. Volver al texto.

[47] 1. 345. Volver al texto.

[48] 1.345. Volver al texto.

[49] D 3; *cf*. Heb 11,1 e Is 7,9 (LXX): 'Si no creéis no entenderéis'. Volver al texto.

[50] 1. 85-86. Volver al texto.

[51] D 1. Volver al texto.

[52] S 100-02. Los gnósticos se niegan a ver, 1. 348. También los gentiles: "No alzaron los ojos al cielo... y no quisieron ver la luz de la verdad" (2. 404). Volver al texto.

[53] 2. 215 [que Dios será visto por los hombres]. Volver al texto.

[54] 2. 214. Volver al texto.

[55] D 7; cf. S 94. Volver al texto.

[56] D 43: Antes de que el Hijo se nos revelara, 'no existía para nosotros, pues no le conocíamos'. D 31: 'La vida eterna se hizo visible para que pudiéramos ganar una parte de ella en cada conexión.' Volver al texto.

[57] 2. 145, 160. Volver al texto.

[58] 2. 220. Volver al texto.

[59] *Ibid*. Volver al texto.

[60] 2. 219. Si la visión del Hijo encarnado hubiera sido todavía profética, el Hijo no habría sido lo que parecía y habría que esperar una nueva venida (2. 316). Volver al texto.

[61] *Nam prophetia est praedicatio futurorum* [Porque la profecía es el anuncio de lo por venir], 2. 216; *cf.* 2. 171 (arriba). Volver al texto.

[62] 2. 216. Volver al texto.

[63] *per fidem speculantibus* [para los que ven por la fe], 2. 225. Volver al texto.

[64] 2. 219 (arriba). Volver al texto.

[65] 2. 215: *commixtio et communio Dei et hominis . . quoniam videbitur Deus* [mezcla y unión de Dios y el hombre . . . puesto que Dios será visto por los hombres]; 2. *217: participate Dei est videre Deum, . . .et homines igitur videbunt Deum, ut vivant* [Participar de Dios significa ver a Dios, . . . y así los hombres verán a Dios para poder vivir]. Volver al texto.

[66] D 7. Volver al texto.

[67] 2. 155; D 8. Volver al texto.

[68] 2. 354. Volver al texto.

[69] 2. 314. Volver al texto.

[70] "Para ti y para todos los que se preocupan por su salvación, una

cosa es necesaria: ponerse en camino con paso firme y confiado en virtud de la fe, sin desviarse" (D 1). Volver al texto.

[71] *Cf.* los diccionarios de Reynders, que enumeran más de 400 pasajes sólo en el *Adversus Haereses*, y la multiplicación de términos en los prólogos de los libros 1 y 3, *p. ej. 2*. 146-47, 178 (abajo), 218 (arriba), S 396. Volver al texto.

[72] *ex scripturis ostensiones* [demostraciones a partir de las Escrituras], S 92; *cf.* S 236: *ostensiones quae sunt in scripturis non possunt ostendi nisi ex scripturis* [Las demostraciones contenidas en las Escrituras no pueden llevarse a cabo sino a partir de las Escrituras]. Volver al texto.

[73] 2. 219 (arriba) [la revelación condicionada de Dios, la manifestación del Padre a través del Verbo]. Volver al texto.

[74] S 322. Volver al texto.

[74a] S 126: *seipsum manifestabat; 2*. 231 (arriba): *semetipsum ostendens*; D 38. Volver al texto.

[75] 2. 236. Volver al texto.

[76] S 356 [la fe tiene pruebas claras de las Escrituras]. Volver al texto.

[77] D 22. Volver al texto.

[78] D 8: 'Abrió el testamento de nuestra adopción como hijos'. S 176: 'Abrió el testamento a los hombres'; S 304: 'abrir el Nuevo Testamento'. Volver al texto.

[79] D 15. La palabra latina más común es *fiducialiter* (S 94 [arriba]), pero también aparecen *constanter, audenter, cum fide, etc*. (S 219, nota). Volver al texto.

[80] *Testificatio . . . vera et . . . . manifesto el firma, et nihil subtrahens* [Un testimonio verdadero y . . . claro y firme sin guardarse nada], S 270; *sine fuco est Veritas et propter hoc pueris credita* est [la verdad es sin engaño y por eso ha sido confiada a los niños], S 272. Volver al texto.

[81] S 328 [lo que parecía que era]. Volver al texto.

[82] S 122. Volver al texto.

[83] S 125, 223, 245. Volver al texto.

[84] S 222. Volver al texto.

[85] 2. 88; 2. 95. Volver al texto.

[86] S 143, 199s. Volver al texto.

[87] 2. 427: *coelum novum et terra nova, in quibus (novis) novus perseverabit homo, semper nova confabulans Deo* [un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que el hombre continuará como nuevo, siempre en nueva conversación con Dios]. Volver al texto.

[88] D 87. Volver al texto.

[89] D 89. Volver al texto.

[90] D 95. Volver al texto.

[91] 2. 376; *cf.* D 31; S 370. Volver al texto.

[92] E. Scharl, *Recapitulatio Mundi*, (Friburgo, 1941 con bibliografía). Más recientemente J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, (Londres, 1948); R. Potter, 'Irenaeus and Recapitulation', *Dom. N* (1951), pp. 192-200. Volver al texto.

[93] S 378 (*praeformare*). Volver al texto.

[94] 2. 147: *Moyses recapitulationem universae legis . . . in Deuteronomio faciens* [Moisés . . . haciendo una recapitulación de toda la ley . . . en el Deuteronomio]. *Cf.* 2. 191. Volver al texto.

[95] D 28. Volver al texto.

[96] S 310-12. Volver al texto.

[97] . . . *In seipsum primatum assumens, et apponens seipsum caput Ecclesiae, universa attrahat ad seipsum apto in tempore* [que tomando para sí el primado y haciéndose cabeza de la Iglesia atraiga hacia sí todas las cosas en el momento oportuno], S 292. Scharl, I, c. 28s. Volver al texto.

[98] D 38. Volver al texto.

[99] 2. 387: *recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem ejus* [Pues recapitulando en sí todo el hombre de principio a fin, recapituló también su muerte]. *Cf.* S 292. Del mismo modo toma en sí toda hostilidad (2. 304.) y recapitula toda la sangre de los profetas que fue derramada (2. 361), lo que pone fin a la muerte (S 392). Volver al texto.

[100] D 86. Volver al texto.

[101] D 56. Volver al texto.

[102] S 380. Volver al texto.

[103] S 370. Volver al texto.

[104] 2. 228. Volver al texto.

[105] S 384. Volver al texto.

[106] S 372-74. Volver al texto.

[107] S 328, 348, 362; 2. 266; D 36-37. Volver al texto.

[108] S 334 [No sólo tuvo en sí mismo un engendramiento glorioso que superó a todos los demás del Altísimo Padre, sino que también gozó de ese nacimiento glorioso de la Virgen]. Volver al texto.

[109] *servant archetypum, Adae plasmationem* [que conservara el arquetipo, la plasmación de Adán], 2. 279. *opportebat ejusdem generationis habere similitudinem* [Era necesario que tuviera un nacimiento del mismo modelo], S 372. Volver al texto.

[110] S 382. Volver al texto.

[111] [mostrando cómo se hizo el antiguo modelado, . . . pues lo que el Verbo como hacedor descuidó modelar en el seno materno lo hizo ahora abiertamente] 2. 365. Volver al texto.

[112] 2. 297s, 204, 316, 318; S 189. Volver al texto.

[113] 1. 91. Volver al texto.

[114] 2. 380. Volver al texto.

[115] D 30. Volver al texto.

[116] S 292. Volver al texto.

[117] 1. 349 [el conocimiento fidedigno y verdadero de Dios]. Volver al texto.

[118] 1. 350 [lo que es verdadero y seguro y fiable está cerca de Dios]. Volver al texto.

[119] 2. 52 [sólo lo que es verdadero y fiable]. Volver al texto.

[120] 2. 79 [verdadero, . . . claro y fiable]. Volver al texto.

[121] 2. 115 [firme y no fingida, sino sólo verdadera]. Volver al texto.

[122] 2. 314 [el único maestro verdadero y fiable, la Palabra de Dios]. Volver al texto.

[123] 2. 378 [la predicación verdadera y fiable de la Iglesia]. Volver al texto.

[124] 2. 426 [y nada puede convertirse en alegoría, sino que todo debe ser firme y verdadero y tener sustancia]. Volver al texto.

[125] S 116. Volver al texto.

[126] 1. 200: *portare crucem* [llevar la cruz]; 1. 227: *portare magnitudinem luminum* [llevar la fuerza de las luces]; 2. 293: *magnitudinem gloriae ipsius portare non poteramus* [*no* pudimos llevar la fuerza de su gloria]; 2. 297: *nobis potestatem divinitatis bajulare non sustinentibus* [cuando no pudimos llevar el peso del poder de la divinidad]. Volver al texto.

[127] S 282 [el hombre portando y recibiendo y conteniendo al Hijo de Dios]. Volver al texto.

[128] 2. 185; *videbitur Deus ab hominibus qui portant Spiritum ejus* [Dios será visto por los hombres que lleven su Espíritu], 2. 217; *portare* vitam [llevar la vida], 2. 327, 328. Volver al texto.

[129] 2. 339 [recibir y llevar a Dios]. Volver al texto.

[130] [llevar su imagen] (1 Cor 15.49s); 2. 348-49. Volver al texto.

[131] 2. 372. Volver al texto.

[132] 2. 376. Volver al texto.

[133] 2. 381, 383. Volver al texto.

[134] Véase el capítulo siguiente. Volver al texto.

[135] S 306. Volver al texto.

[136] 2. 389. Volver al texto.

[137] 1. 349. Volver al texto.

[138] Como ha demostrado R. A. Markus en un importante artículo ('Pleroma and Fulfilment', *Vig. Christi*, 1954, pp. 193-224), comparando el *Corpus Hermeticum* y los *Excerpta Theodoti*, donde el carácter del pleroma valentiniano parece estar mejor expresado que en la descripción de Ireneo. Volver al texto.

[139] 1. 251-53, 257; 2. 212. Volver al texto.

[140] D 8. Volver al texto.

[141] 1. 368. Volver al texto.

[142] 1. 344. Volver al texto.

[143] 2. 211. Volver al texto.

[144] D 70; 1. 355. Volver al texto.

[145] 1. 286. Volver al texto.

[146] D 51. Volver al texto.

[147] 1. 310. Volver al texto.

[148] 1. 260. Volver al texto.

[149] 1. 294f. Volver al texto.

[150] 2. 212-13. Volver al texto.

[151] 2. 215, 216; D 47; S 402. Volver al texto.

[152] 2. 145, 213, 317, 333, 365, 403; D 11. Volver al texto.

[153] Como en la interpretación de Is 61,1 (Lc 4,18): 'El que unge es el Padre, el ungido es el Hijo y el aceite de la unción es el Espíritu'. Volver al texto.

[154] S 402. Volver al texto.

[155] D 10. Volver al texto.

[156] *Hom. sobre Isaías* I, 2 (Baehrens 8, 244-45); *cf.* von Balthasar, *Geist und Feuer*, 2ª ed. pp. 447s., y comentario a Romanos 3.8; PG 14, 948. Volver al texto.

[157] *De cherubim* 27-30 (Colson-Whitaker II, pp. 25s.): Aunque Dios es verdaderamente Uno, sus poderes supremos y primeros (*dynameis*) son dos, la bondad y el poder real, pues es mediante la bondad que produjo el universo y mediante el poder real que gobierna sobre lo que ha producido... los querubines son los símbolos de estos dos poderes". *Cf. De Abrahamo* 24. Dom Emmanuel Lanne ('Querubines y Serafines. Essai d'interpretation du Chap. X de la Demonstration de S. Irénée', *RSR*, 1955, 524s.) concluye, con razón en mi opinión, que la idea de Ireneo procede directa o indirectamente de la misma fuente, mientras que Danielou (*Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 191),

seguido por Froidevaux (*Demonstration*, p. 47), prefiere pensar en los apócrifos judeocristianos como fuentes. *Cf*. S 195-97, 201. Volver al texto.

[158] D 10. Volver al texto.

[159] D 8. Volver al texto.

[160] D 9. Volver al texto.

[161] D 26. Volver al texto.

[162] D 96. Volver al texto.

[163] 2. 217. Volver al texto.

[164] S 402. Volver al texto.

[165] 1. 21-22; *cf*. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, pp. 155, 313. Volver al texto.

[166] S 190. Volver al texto.

[167] 2. 175 [Dios hace, pero el hombre es hecho, y el que hace es siempre el mismo pero la cosa que es hecha tiene que aceptar un principio, un estado medio, adición y aumento]; *cf*. S 148-50. Volver al texto.

[168] 2. 184. Volver al texto.

[169] 2. 296 [perfecto porque no está hecho]. Volver al texto.

[170] 2. 175. Volver al texto.

[171] 2. 297. Volver al texto.

[172] 2. 213. Volver al texto.

[173] D 2. Volver al texto.

[174] D 3. Volver al texto.

[175] S 398. Volver al texto.

[176] 2. 209. Volver al texto.

[177] 2. 178. Volver al texto.

[178] 2. 212. Volver al texto.

[179] 2. 216. Volver al texto.

[180] 2. 217. Volver al texto.

[181] 2. 314. Volver al texto.

[182] 2. 343-44, como respuesta a una objeción gnóstica a 1 Cor 15,50. Volver al texto.

[183] 2. 299. Volver al texto.

[184] 2. 333 [pueden pertenecer al hombre, pero de ninguna manera pueden ser hombre]. *Neque . . anima ipsa secundum se est homo* [Ni el alma misma, por sí misma, es hombre], 2. 335. Volver al texto.

[185] 2. 335. Volver al texto.

[186] 2. 327. Volver al texto.

[187] 2. 351. Volver al texto.

[188] 2. 337. Volver al texto.

[189] 2. 327. Significativamente, la estructura tripartita del hombre se divide temporalmente: el hombre es primero cuerpo, luego alma, y después puede adquirir el Espíritu (Santo) (2. 351). Volver al texto.

[190] 2. 326. Volver al texto.

[191] 2. 367; *imaginem habens in plasmate, similitudinem veto . . . assumens per Spiritum* [teniendo la imagen en su materia pero asumiendo . . . la semejanza por el Espíritu], 2. 334. Volver al texto.

[192] 2. 145. Volver al texto.

[193] 2. 368. Volver al texto.

[194] 2. 353. Volver al texto.

[195] 2. 297, 317, 334, 339, lo que significa también que sólo cabe esperar que la "imagen y semejanza" surja con el tiempo. Volver al texto.

[196] D 22. Volver al texto.

[197] 2. 367-68. Volver al texto.

[198] 2. 374. Volver al texto.

[199] 2. 289. Aquí es donde reside parte del carácter de imagen del hombre (*ibíd.*). Volver al texto.

[200] 2. 286-89. Volver al texto.

[201] S 402-403. Volver al texto.

[202] 1. 264; 2. 160, 163. Volver al texto.

[203] 2. 346. Volver al texto.

[204] *Véase, por ejemplo,* 2. 186. Volver al texto.

[205] 1. 378. Volver al texto.

[206] 2. 248-49. Volver al texto.

[207] 2. 151-54. Volver al texto.

[208] 2. 265. Volver al texto.

[209] 1. 349. Volver al texto.

[210] 2. 277, 283. Volver al texto.

[211] 2. 281. Volver al texto.

[212] 2. 152-54. Volver al texto.

[213] 2. 380. Volver al texto.

[214] S 312. Volver al texto.

[215] S 326. Volver al texto.

[216] S 330. Volver al texto.

[(217)] Como subraya con insistencia *la Demonstratio* (D 39). Volver al texto.

[218] D 41 (y nota, p. 95). Volver al texto.

[219] 2. 360. Volver al texto.

[220] 2. 362-63. Volver al texto.

[221] S 158. Todo depende de la "identidad de la corporeidad en relación con Adán" (D 32). Volver al texto.

[222] S 324. Volver al texto.

[223] S 318. Volver al texto.

[224] S 336-37. Volver al texto.

[225] 2. 383, 385. Volver al texto.

[226] S 326. Volver al texto.

[227] D 97: "la salvación, es decir, la venida visible de nuestro Señor, es decir, su vida humana". Volver al texto.

[228] S 316. Volver al texto.

[229] 2. 411. Volver al texto.

[230] 2. 368. Volver al texto.

[231] S 322-24. Volver al texto.

[232] *Credere autem ei est facere ejus voluntatem* [Pero creer en él es hacer su voluntad], 2. 160, e *infra* el pasaje sobre la fe de Abraham. Volver al texto.

[233] *conantur vestigia adsequi passionis Domini* [intentan seguir las huellas del Señor en su Pasión], S 322, 320. Volver al texto.

[234] S 376. Volver al texto.

[235] 2. 411. Volver al texto.

([236]) D 48 y paralelos en la nota. Volver al texto.

[237] D 34, siguiendo a Justino (1 *Apol.* 55, 60) en una cristianización de un pasaje *del Timeo* (36 a.C.) donde el demiurgo traza una X (chi) sobre el mundo creado. *Cf.* la homilía pascual según el modelo de Hipólito que describe las dimensiones cósmicas de la cruz por la que el mundo se mantiene unido (Texto en *Homélies Pascales*, ed. Nautin, I, págs. Nautin, I, pp. 176-78, Sources Chrétiennes 27, 1950). Volver al texto.

[238] 1. 360. Volver al texto.

[239] 2. 214. Volver al texto.

[240] S 232; D 25 (con paralelos). Volver al texto.

[241] "Hasta los teólogos de la escuela de la "historia redentora" del siglo XIX. . . apenas ha habido otro teólogo que reconociera tan claramente como Ireneo que el anuncio cristiano se sostiene o decae con la historia redentora. . . . Ireneo es el teólogo de la antigüedad que comprendió el mundo griego en su naturaleza más íntima y, sin embargo, no emprendió . . . violentas reducciones y reinterpretaciones del mensaje del Nuevo Testamento" (O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* [1946], Londres, 1951, pp. 56-57). Volver al texto.

[242] 1. 269. *Cf*. 1, 267: *Quod si (emissio) non est similis, Salvatoris erit incusatio qui dissimilem emisit imaginem, quasis reprobabilis artifex*. [Pero si la (obra) no muestra semejanza, la culpa recaerá sobre el Salvador que emitió una imagen infiel y será llamado mal artista]. Ireneo interpreta todo el carácter de imagen teológica de la criatura en categorías estéticas: 1, 266-67. Volver al texto.
[243] 4. 299-300. Volver al texto.
[244] S 382. Volver al texto.
[245] D 38. Volver al texto.
[246] D 60. Volver al texto.
[247] 2. 153. Volver al texto.
[248] 2. 213. Volver al texto.
[249] 1. 364. Volver al texto.
[250] 1. 283-85. Volver al texto.
[251] 1. 307. Volver al texto.
[252] 1. 269. *Cf*. 1, 304: "Cuando se dice que el pleroma fue liberado por el Padre en favor del mundo que iba a ser creado, para permitirle organizar adecuadamente su ser, entonces el pleroma ya no está hecho por sí mismo, sino en favor de la imagen que sólo ha de nacer a su semejanza. . . . Y entonces la creación es más elevada (*honoratior*) que el pleroma". Volver al texto.
[253] 1. 305. Volver al texto.
[254] 1. 304. Volver al texto.
[255] 1. 270. Volver al texto.
[256] 1. 296 ss. Volver al texto.
[257] 1. 346. Volver al texto.
[258] 2. 295; *cf*. 1. 304. Volver al texto.
[259] 1. 343. Volver al texto.
[260] 1. 352. Volver al texto.
[261] S 374 (y nota de Sagnard, 377). Volver al texto.
[262] *Cf*. 2. 326. Volver al texto.
[264] 2. 330-31. Volver al texto.
[265] 2. 404. El hombre (como microcosmos) contiene en sí todo el macrocosmos. Esto incluye también a los ángeles, que están así al servicio del hombre: D 11-12. Volver al texto.
[266] 1. 379. Volver al texto.
[267] D 2. Volver al texto.
[268] D 11. Volver al texto.
[269] S 342. Volver al texto.
[270] 2. 371. Volver al texto.

[271] 2. 299. Volver al texto.
[272] 2. 184. Volver al texto.
[273] 2. 241; también 2. 192. Volver al texto.
[274] 2. 219. Volver al texto.
[275] 2. 299. Volver al texto.
[276] S 342. Volver al texto.
[277] 2. 183. Volver al texto.
[278] 2. 235. Volver al texto.
[279] 2. 290. Volver al texto.
[280] S 342. Volver al texto.
[281] S 392. Volver al texto.
[282] 2. 246 [capaz de recibir la gloria del Padre]. Volver al texto.
[283] D 10. Volver al texto.
[284] 2. 218. Volver al texto.
[285] S 382. Volver al texto.
[286] 2. 296. Volver al texto.
[287] 2. 411. Volver al texto.
[288] 2. 221. Volver al texto.
[289] S 302. Volver al texto.
[290] S 392. Volver al texto.
[291] 2. 285. Volver al texto.
[292] 2. 230. Volver al texto.
[293] 2. 315 (paralelos en Reynders). Volver al texto.
[294] 2. 289; D 55 (con paralelos). Volver al texto.
[295] 2. 299. Volver al texto.
[296] D 3 (y paralelos). Volver al texto.
[297] 2. 297. Volver al texto.
[298] 2. 317. Volver al texto.
[299] D 12; 2. 292-97. Volver al texto.
[300] 2. 291. Volver al texto.
[301] 2. 298; *cf.* 2. 323: *peira mathontes*. Volver al texto.
[302] S 340. Volver al texto.
[303] *Cf.* supra, vol. I, pp. 399-405. Volver al texto.
[304] 2. 228; 2. 185. Volver al texto.
[305] 2. 413. Volver al texto.
[306] S 302. Volver al texto.
[307] S 344. Volver al texto.
[308] 2. 219; 2. 231. Volver al texto.
[309] 2. 219; 2. 235; 2. 265: *multi unum praeformantes* [muchos prefigurando uno]; 2. 355: *per temporalia praeformante (Domino)*

aeterna [(el Señor) usando las cosas temporales para hacer una forma preliminar de las eternas]. Volver al texto.

[310] 2. 219; *en typo praemeditabantur* [fueron entrenados de antemano en el tipo], 2. 251; en Abel, 2. 272; la Jerusalén terrenal como entrenamiento preliminar para la celestial, 2. 426. Volver al texto.

[311] S 338. Volver al texto.

[312] 2. 186 [los preceptos de la naturaleza]. Volver al texto.

[313] 2. 1: *in Deo caritas, dives et sine invidia* [*en Dios* hay amor, rico y sin envidia]; 2. 185. *Qui autem naturalia et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit, sine invidia et largiter (= aphthonōs) donans hominibus*. ... [Pero aumentó y dilató las cosas de la naturaleza que son libres y comunes a todos, haciendo dones a los hombres sin envidia y sin escatimar]; 2. 295. Volver al texto.

[314] 1. 96. Volver al texto.

[315] 2. 403. Volver al texto.

[316] 2. 404. Volver al texto.

[317] 2. 189-90, 201. Volver al texto.

(318) *Cf. 2.* 300, 302, y así naturalmente también el papel de la Antigua Alianza como fundamento de la Nueva, que facilita a los judíos creer en Cristo porque todo ha sido preparado para ellos hasta el último detalle (2. 231). Volver al texto.

[319] S 364s. Volver al texto.

[320] 2. 400. Volver al texto.

[321] S 292. Volver al texto.

[322] S 294 [nuestro Señor llevó a término todas las cosas... en orden y a su debido tiempo, en el momento que había determinado de antemano como conveniente; existe siempre como uno y el mismo, ¡pero también es rico y abundante!] Volver al texto.

[323] [cada una adaptada a su tiempo], S 240. Volver al texto.

[324] S 242. Volver al texto.

[325] 2. 174. Volver al texto.

[326] D 40. Volver al texto.

[327] D 45 y ss. Volver al texto.

[328] D 52. Volver al texto.

[329] 2. 179. Volver al texto.

[330] *patriarcha nostrae fidei* [el patriarca de nuestra fe], 2. 225. Volver al texto.

[331] D 22. Volver al texto.

[332] D 20-21, 42. Volver al texto.

[333] 2. 156. Volver al texto.

[334] 2. 157. Nótese el "para que" (*Una*). Volver al texto.
[335] 2. 183. Volver al texto.
[336] 2. 157. Volver al texto.
[337] D 24. Volver al texto.
[338] 2. 163. Volver al texto.
[339] 2. 174. Volver al texto.
[340] S 189, 300. Volver al texto.
[341] 2. 264. Volver al texto.
[342] 2. 264-65. Volver al texto.
[343] 2. 148, 172-73, 234. Volver al texto.
[344] 2. 148, 168. Volver al texto.
[345] 2. 193-95, 202; D 90, 93. Volver al texto.
[346] 2. 189-91; D 25. Volver al texto.
[347] S 326-28. Volver al texto.
[348] S 340. Volver al texto.
[349] 2. 187-89. Volver al texto.
[350] 2. 240. Volver al texto.
[351] 2. 181-83. Volver al texto.
[352] S 342. Volver al texto.
[353] 2. 150-52; 2. 230. Volver al texto.
[354] 2. 151-54, 192. Volver al texto.
[355] 2. 179. Volver al texto.
[356] 2. 269-70. Volver al texto.
[357] S 166; K. Prümm, "Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus", *Pisckuli* (1939), pp. 192-219; Reynders, s.vv. *novus, nouellus*. Volver al texto.
[358] S 240; 2. 169, 177, 181. Volver al texto.
([359]) S 251-53 (Pedro), S 257 (Pablo). Volver al texto.
[360] Para los numerosos pasajes, véase Reynders s.vv. *adimpleo, compleo, impleo*. Volver al texto.
[361] D 37: "cumplimiento" y "recapitulación" coinciden en la encarnación. Volver al texto.
[362] S 308. Volver al texto.
[363] 2. 180-81. Volver al texto.
[364] D 94. Volver al texto.
[365] S 398. Volver al texto.
[366] 2. 167-68. Volver al texto.
[367] 2. 231. Volver al texto.
[368] S 227-29. Volver al texto.
[369] 2. 231-33; D 41, 96. Volver al texto.

[370] S 162, 164; D 41; 2. 38, 85, 162. Volver al texto.
[371] 2. 1S4. Volver al texto.
[372] 2. 170-71, 291. Volver al texto.
[373] 2. 353. Volver al texto.
[374] 2. 175. Volver al texto.
[375] D 46, 96. Volver al texto.
[376] 2. 295. Volver al texto.
[377] S 202-04. Volver al texto.
[378] Reynders, s.v., *praeconatio, praedicatio, praeconium, trado, traditio*. Volver al texto.
[379] 1. 92. Volver al texto.
[380] 2. 378. La fuerza de la forma y la intensidad de esta unidad, 2. 236. Volver al texto.
[381] 2. 334. Volver al texto.
[382] S 338. Volver al texto.
[383] D 41-42. Volver al texto.
[384] S 398-400. Volver al texto.
[385] S 398-400. Volver al texto.
[386] 2. 321-22. Volver al texto.
[387] S 400. Volver al texto.
[388] S 304. Volver al texto.
[389] 2. 197-99, 204, 318; S 189. Volver al texto.
[390] 2. 203. Volver al texto.
[391] S 195. Volver al texto.
[392] 2. 178. Volver al texto.
[393] 2. 192. Volver al texto.
[394] 2. 270. Volver al texto.
[395] 2. 210; *cf.* 2. 426. Sobre Moisés y la antigua liturgia, D 9. Volver al texto.
[396] D 26. Volver al texto.
[(397]*) Hist. Eccl.* V. 24, 11-18. Volver al texto.
[398] 2. 256-63, 269. Volver al texto.
[399] 2. 271. Volver al texto.
[400] D 44. Volver al texto.
[401] D 52. Volver al texto.
[402] D 45. Volver al texto.
[403] 2. 165; *cf.* D 46 (con pasajes paralelos), D 91; 2. 420, 424-25. Volver al texto.
[404] 2. 426. Volver al texto.
[405] [no puede tomarse como referido a un mundo superior, celestial]

2. 425. Volver al texto.

[406] 2. 424. Volver al texto.

[407] 2. 428. Volver al texto.

[408] 2. 428-29. Volver al texto.

(409) *Véase* mi libro *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* (Hegner, 1958); ET. *Martin Buber y el cristianismo*. (Londres, 1961). Volver al texto.

[410] 1. 368; S 312; 2. 161; 162-64; 229; 249. Volver al texto.

[411] 2. 244-45, 247, 280. Volver al texto.

Agustín

[1] La figura femenina es la sabiduría: *Soliloquia* 1.22. Las obras de Agustín se citan en la edición maurista. Los textos sobre la estética de Agustín en sentido estricto están recogidos en K. Svoboda, *L'Esthétique de S. Augustin* (1933).

Abreviaturas: S: *Soliloquia*; VR: *De vera religione*; LA: *De libero arbitrio*; DO: *De ordine*; QA: *De quantitate animae*. Volver al texto.

[2] QA:. . *ut ratio sit quidam mentis affectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, i.e. aspectus illius . . . motio. Quare ista opus est ad quaerendum, ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus . . . conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur*. [Y así la razón es una especie de aspecto de la mente, y el razonamiento una indagación de la razón, es decir, un movimiento . . de ese aspecto. Por lo tanto, es necesario para preguntar y ver. Así, cuando este aspecto de la mente se dirige a algo y lo ve, eso se llama conocimiento]. S 1.14: *Jam aspectum sequitur, ipsa visio Dei, qui est finis aspectus*. Volver al texto.

[3] Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (1950), pp. 93s. Volver al texto.

[4] *Quamquam haec inconcussa fide tenedm, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint. . . . Si quis ergo illorum 'insipientium', de quibus scriptum est, Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus* (Ps 53.1), *hoc tibi diceret* [Aunque acepto estas cosas con fe firme, puesto que todavía no las poseo por conocimiento, conduzcamos nuestra indagación como si todo fuera incierto. . . Así pues, si uno de esos 'necios' de los que está escrito: 'El necio dice en su corazón: "Dios no existe"' te dijera esto], ¿qué prueba de la existencia de Dios podrías darle? LA 2.5. La tarea, como para Anselmo, es *rationis vias pietate fretus ingredi* [emprender los caminos de la razón apoyándose en la piedad], LA 1.14. Volver al texto.

[5] *quid sentirem* (VR 12). Volver al texto.

[6] VR 73; *cf.* esp. *De Trin* 12, c. 15.2; *De civ Dei* 10, c. 2; LA 2, c. 8.21; c. 9.26. Volver al texto.

[7] VR. Jolivet, *Dieu, Soleil des esprits* (París, 1934) tiene los textos. Volver al texto.

[8] En sus primeras obras, Agustín sigue utilizando con frecuencia el adjetivo pagano *divinus*. Volver al texto.

[9] *De Gen ad litt* 12.59. Volver al texto.

[10] LA 2.27. Volver al texto.

[11] [el ojo de la mente], S 1.12; QA 6. Volver al texto.

[12] [el ojo interior], QA 23; DO 2.10. Volver al texto.

[13] [la luz de la mente], LA 2.21. Volver al texto.

[14] S 1.23 Volver al texto.

[15] VR 57; 105-06. Volver al texto.

[16] [un ojo para las cosas], LA 2.32. Volver al texto.

[17] LA 3.36. Volver al texto.

[18] S 1.14. Volver al texto.

[19] S 1.3. Volver al texto.

[20] GC 80. Volver al texto.

[21] LA 2.45. Volver al texto.

[22] VR 52. Volver al texto.

[23] RV 54. Volver al texto.

[24] [Sus cosas invisibles se ven en la mente a través de las cosas que ha hecho], VR 101; *cf. Enarr en Sal* 4.1.6-8 (cols 467, 469). Volver al texto.

[25] *pie attendere*, LA 3.70. Volver al texto.

[26] S 1.12-13. Volver al texto.

[27] S 1.16s. Volver al texto.

[28] RV 1-11. Volver al texto.

[29] RV 5-7. Volver al texto.

[30] RV 8. Volver al texto.

[31] RV 10. Volver al texto.

[32] RV 11. Volver al texto.

[33] RV 46. Volver al texto.

[34] RV 60. Volver al texto.

[35] VR 47. Volver al texto.

[36] [Hay que creer en el orden histórico y profético de la salvación para que posteriormente (segunda etapa) el modo de vida correspondiente a la fe pueda purificar la mente y (tercera etapa) capacitarla para la percepción de las cosas espirituales], VR 13. Volver al texto.

[37] VR 19. Volver al texto.

[38] RV 51. Volver al texto.

[39] RV 50. Volver al texto.

[40] RV 34. Volver al texto.

[41] *De magistro* 39. Volver al texto.

[42] LA 1.34. Volver al texto.

[43] VR 50. Volver al texto.

[44] RV 83-93. Volver al texto.

[45] VR 49. Sobre todo en su primera época, Agustín construyó varias de estas escaleras hacia Dios. *Cf.* la visión de Ostia, QA 70-71, 79; *De Trin* 12, c. 15.25; *De doctr christ 2*, 7, 9-11; *De Gen contra Man* 1, c. 25.43. Volver al texto.

[46] LA 3.69. Volver al texto.

[47] S 1.4. Volver al texto.

[48] LA 2.54. Volver al texto.

[49] LA 3.1. Volver al texto.

[50] LA 1.2. Volver al texto.

[51] [Dónde se origina el alma . . . hasta qué punto está alejada de Dios, qué propiedad tiene que le permite alternar entre dos naturalezas, hasta qué punto muere y cómo se puede demostrar que es inmortal], DO 2.17. Volver al texto.

[52] LA 3.56s; *cf. De Gen ad lift* 10; Ep. 162 *ad Marcellinum*, 164 *ad Evodium*; 166 *ad Hieronymum; Contra Julian* 5.17; Op *imp contra Julian* 2.178; 4.104. Volver al texto.

[53] DO 2.33. Volver al texto.

[54] LA 2.29. Volver al texto.

[55] S 1,2 (*omnia . . . tendunt ad esse), Demorib. manich.* 2,6,8: *quae tendunt esse ad ordinem tendunt* [Las cosas que tienden a ser, *tienden* al orden]. Volver al texto.

[56] *LA* 1.2; DO 1.24. Volver al texto.

[57] DO 1.27-28: *ordo est quern si tenuerimus in vita, perducet ad Deum* [Es un orden que, si lo mantenemos en vida, nos conducirá a Dios]. Volver al texto.

[58] DO 2.25. Volver al texto.

[59] GC 55. Volver al texto.

[60] S 1.1; VR 73; *De trin* 15, c. 12.21. Volver al texto.

[61] LA 2.7. Volver al texto.

[62] *Ibid*. Volver al texto.

[63] VR 97. Volver al texto.

[64] LA 1.17. Volver al texto.

[65] S 2.1. Volver al texto.

[66] [Ve que hay que elegir], LA 1.20; 2.12. Volver al texto.

[67] [Se atreve a ponerse en primer lugar], QA 73. Volver al texto.

[68] LA 1.20. Volver al texto.

[69] Las cosas también podrían ser totalmente distintas. Volver al texto.

[70] *Véase, por ejemplo,* LA 2.46. Volver al texto.

[71] LA 1.8. Volver al texto.

[72] LA 1.10; 2.12. Volver al texto.

[73] LA 2.13-14; 8-9: El sentido externo percibe el elemento objetivo, el sentido interno (*sensus interior* también en los animales) percibe el acto de percibir, la mente registra y juzga ambos. Volver al texto.

[74] Principales textos sobre la iluminación: S 1,15; *De mag* 38-46; Ep 13 *ad Nebrid (De eo quod apud nos est Deum consulendo* [pidiendo instrucción a Dios sobre lo que está en nosotros]); *De Gen ad litt* 12,59; *De pecc mer*. 1.38; *Deciv Dei* 10.2; *De Trin* 12, c. 15.24; *Retract* 1, c. 8.2. Volver al texto.

[75] [más profundo que mi yo más profundo], *Conf* 3, c. 6.10. Volver al texto.

[76] VR 25; LA 1.5. Volver al texto.

[77] [ser sensible a la eternidad], VR 19. Volver al texto.

[78] *Ibid*. Volver al texto.

[79] DO 1.23. Volver al texto.

[80] LA 2.28. Volver al texto.

[81] LA 2.35. Volver al texto.

[82] LA 2.45. Volver al texto.

[83] GC 77. Volver al texto.

[84] 1.25. Volver al texto.

[85] S 1.26. Volver al texto.

[86] S 1.30. Volver al texto.

[87] DiV *Quaest LXXXIII*, 12. Volver al texto.

[88] LA 2.32. Volver al texto.

[89] S 1.11. Volver al texto.

[90] *De mag* 40. Volver al texto.

[91] *Ibid*. Volver al texto.

[92] *De mag* 41. Volver al texto.

[93] *Ibid*. 40; LA 2.4; *summa magistra Veritas intus docens*, [la maestra principal, la verdad, que enseña dentro de nosotros]; QA 81: *desuper Magister omnium* [la maestra de todos en lo alto]. Volver al texto.

[94] RV 45. Volver al texto.

[95] *De mag* 46. Volver al texto.

[96] VR 108-113. Volver al texto.

[97] LA 3.52. Volver al texto.

[98] LA 3.54. Volver al texto.

[99] VR 90; LA 2.53; 2.16s; 2.28; 2.33. Volver al texto.

[100] LA 2.33: *miris modis secretum et publicum lumen* [una luz de forma misteriosa tanto secreta como pública]. Este es el "santo secreto público" de Goethe. Volver al texto.

[101] QA 78; VR 87; 91; *cf.* S 1.17s Volver al texto.

[102] LA 2.52. Volver al texto.

[103] VR 27-28; 44. Agustín cita la frase de Cristo: "La verdad os hará libres" (LA 2.37). Volver al texto.

[104] LA 1.25, 27, 29. Volver al texto.

[105] *Ibid*. 30. Volver al texto.

[106] *Ibid. 26*. Y así Dios, si se le busca, será infaliblemente encontrado (QA 24). Volver al texto.

[107] S 1.13. Volver al texto.

[108] LA 3.43, 45-46. Aquí es donde entra la imagen del peso del amor (*pondus amoris*), aunque Agustín a veces tiene que tener cuidado con la comparación entre el peso de una piedra y el tirón hacia abajo del peso de la voluntad (LA 3.2). Volver al texto.

[109] LA 3-7. Volver al texto.

[110] [no va más allá del orden], VR 13. *Cf. De mus* 6. 56: *Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur . . carissima caritate* [El número no sólo parte de uno, sino que también es bello en igualdad y semejanza, y se combina de forma ordenada . . . con el amor más sincero], es decir, de forma trinitaria. Volver al texto.

[111] VR 35. Volver al texto.

[112] VR 35. Volver al texto.

[113] *De Gen ad litt* 5.14. Volver al texto.

[114] *Cf. Conf* 11.6-7. Volver al texto.

[115]Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin* (3ª ed. 1949), pp. 266-67. Volver al texto.

[116] Thonnard, en la edición francesa de Agustín, vol. 6 (1941), p. 509, y el propio Gilson, *op. cit.* p. 267, n. 1. Volver al texto.

[117] VR 36; *capacitas inchoata* [una capacidad incipiente], LA 3.65. Volver al texto.

[118] VR 57. Volver al texto.

[119] *Conf* 4, c. 15.24. Volver al texto.

[120] DO 2.53. Volver al texto.

[121] QA 13 y ss. Volver al texto.

[122] Como las especulaciones sobre la periferia y el centro, con el centro como centro cualitativo de fuerza, que de algún modo libera y controla la periferia como un alma (QA 19 y 23-24), y el paralelismo trazado entre el centro de un círculo y la pupila del ojo (QA 30 y 69). Volver al texto.

[123] [¿Qué hay en nosotros que nos permite comprender interiormente la relación de tamaño entre los cuerpos físicos visibles y que todo cuerpo, por pequeño que sea, tiene dos mitades y que cada una de sus mitades innumerables partes, y que, en consecuencia, cada grano de mijo parece a una de sus partículas tan grande como el mundo entero nos parece a nosotros? que el mundo en su conjunto es bello en virtud de la proporción de sus formas y no de su tamaño, y nos parece grande, no porque sea grande, sino porque nosotros somos pequeños; es decir, que las criaturas que lo llenan son pequeñas y, a su vez, puesto que también ellas pueden dividirse infinitamente, no son

tan pequeñas en sí mismas, sino sólo, una vez más, en comparación con otras, especialmente con el universo? En cuanto a la extensión de las edades, el principio no es diferente. . . . No juzgamos la belleza de esta sucesión numérica y jerarquía particular de espacios y tiempos en función de su extensión espacial o temporal, sino que tal belleza es el resultado de su armonía ordenada, RV 80. Ninguna masa, cualquiera que sea su naturaleza, aunque brille con luz visible, puede ser valorada altamente si está desprovista de vida, VR 52]. Volver al texto.

124 DO 2.25. Volver al texto.

125 *De beata vita* 32-34. Volver al texto.

126 *Div quaest LXXXIII* c. 15. Volver al texto.

127 *Conf* 10, c. 5.7. Volver al texto.

128 Pero *cf. Deciv Dei* 11.30, donde se mantiene plenamente la tesis sobre el significado de los números. Volver al texto.

129 VR 74, 79. Volver al texto.

130 *De Gen ad litt* 5, c. 7.20. Volver al texto.

131 *Conf* 11, c. 23.30; 11, c. 26.33: *distensio animi*, el *diastema* neoplatónico. Volver al texto.

132 *Enarr en Sal* 37,6; 62,6; 65,12; 89,6 (en la numeración de la Vulgata). Volver al texto.

133 VR 20; 40-42; 74; LA 3.42-43; *temporalis pulchritudo rebus decedentibus succedentibusque peragitur* [La belleza temporal es el resultado de la decadencia de las cosas y de su suplantación, *Div quaest LXXXIII*, c. 44]. Volver al texto.

134 VR 74. Volver al texto.

135 VR 75. Volver al texto.

136 LA 2.43. Volver al texto.

137 DO 1.24; S 7.14. Volver al texto.

138 *Cf.* el "index generalis" de la edición maurista (Migne, PL vol. 46, col. 464). Volver al texto.

139 Siguiendo la LXX: *et quaererem sapientiam et numerum* [y buscaría sabiduría y número], Ecl 7,26. LA 2.24; 2.29, 30-31, 32. Volver al texto.

140 *Ep* 3 *ad Nebrid* 4. Pero cf. también *De mus* 6.38. Sobre el origen estoico y la amplia difusión de la fórmula, así como sobre su historia, *cf.* H. Krug, *De pulchritudine divina* (1902); Svoboda, *op. cit.* pp. 53-54. Volver al texto.

141 *Conf* 10.49. Sobre la distracción psicológica de la contemplación de los números eternos causada por las distintas formas de ritmos

sensuales y su placer *cf. De mus* 6.39-41. Volver al texto.

[142] *Enarr en Sal* 41,9; 42,7. Volver al texto.

[143] VR 52. Volver al texto.

[144] *De civ Dei* 22, c. 29.6. Volver al texto.

[145] *De Gen ad litt liber imperfectus* 16.57. Volver al texto.

[146] VR 45; 51; DO 2.27; LA 3.30. Volver al texto.

[147] LA 2.45; *Enarr en Sal* 123.2. Volver al texto.

[148] LA 2.30; DO 2.14. Volver al texto.

[149] LA 2.42. Volver al texto.

[150] LA 2.30. Volver al texto.

[151] S 2.34: *vera figura in intellectu* [un verdadero esquema en la mente] en oposición a *phantasia sive phantasma, quam sibi fingit cogitatio* [una fantasía o fantasma producido por la imaginación para sí misma]. Volver al texto.

[152]VR 96; *cf.* 68, 108. Volver al texto.

[153] RV 40. Volver al texto.

[154] S 1.16-18. Volver al texto.

[155] S 2.18;31. Volver al texto.

[156]*Enarr en Sal* 5,8; 1. Volver al texto.

[157] *Div quaest LXXXIII78*: el rechazo de la ficción poética es muy común en Agustín; *cf. De civ Dei* 2, c. 8; 2, c. 14.2; 4, c. 10.17, *etc*. Volver al texto.

[158] *Sap* 14.15; *cf. Contra Faustum* 22.17. Volver al texto.

[159] VR 94-95. Volver al texto.

[160] *Conf* 10. (35) 55. Volver al texto.

[161] VR 95. Volver al texto.

[162] VR 98. Volver al texto.

[163] *Contra acad* 2.7. Volver al texto.

[164] *Cf.* esp. los capítulos que atacan la "teología política" de Varrón y el estado romano en general: *De civ Dei* 6, c. 5.3; 9, cs. 4ss. Volver al texto.

[165] *De Gen ad litt* 12.49. Volver al texto.

[166] *Ibid*. 12.61-63; VR 104-05. Volver al texto.

[167] *libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum et legi aeterni adhaerentium* [una libertad, que, sin embargo, no es verdadera libertad a menos que sea la de los bienaventurados (es decir, los verdaderamente sabios) y los que se aferran a la ley eterna], LA 1,32; *cf.* 2,25s. Volver al texto.

[168]VR 58; LA 1.15. Volver al texto.

[169] *De mag* 39. Volver al texto.

170 *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3ª ed.), vol. Ill, p. 106. Volver al texto.

171 DO 1.2; *cf. De civ Dei* 16, c. 8.2. Quien está dentro de un orden que lo engloba como él mismo parte de él, no puede tener una visión del todo, o sólo con dificultad: *De mm* 6.28-30; VR 43. Volver al texto.

172 S 1.2. Volver al texto.

173 VR 76. Volver al texto.

174 LA 3.26. Volver al texto.

175 *Ibid.* 24. Volver al texto.

176 LA 3.68s. Volver al texto.

177 LA 3.20s. Volver al texto.

178 LA 3.27. Volver al texto.

179 DO 1.16-17. Volver al texto.

180 DO 2.11-13. Volver al texto.

181 DO 2.23. Volver al texto.

182 LA 3.35. Volver al texto.

183 DO 1.18; 2.13; *cf. De civ Dei* 11.18. Volver al texto.

184 LA 3.24-25. Volver al texto.

185 DO 2.13; sobre la justificación estética del mal, *cf.* también *Enarr en Sal* 7.19; *Ep* 140.4. Volver al texto.

186 VR 60-61; LA 2.22. Volver al texto.

187 VR 64. Volver al texto.

188 *De mus* 6.38. Volver al texto.

189Svoboda, *Esthetique*, pp. 37 y ss., 80. Volver al texto.

190 *De mus* 6,10, posiblemente tomado de Varrón; *cf. De civ Dei* 7, c. 23,1. Volver al texto.

191 *De mus* 6.2s. Volver al texto.

192 GC 55. Volver al texto.

(193) QA 27. Volver al texto.

(194*) Enarr en Sal* 58,18. Volver al texto.

195 VR 93. Volver al texto.

196 DO 1.19; 2.22. Volver al texto.

197 QA 15. La belleza de la justicia se menciona en Platón (*Leyes* 9.859 D) y Plotino (*Enn* 1.6, 4), pero los padres cristianos también alaban la belleza de las virtudes (Basilio, *In Hex* 3.8; Ambrosio, *De offic* 1.67; 2.64). Volver al texto.

198 *Sermo* 341, n. 8. Volver al texto.

199 [una belleza justa], QA 80. Volver al texto.

200 *Conf* 4, c. 15.27. Volver al texto.

201 *Conf* 10, c. 6.8. Volver al texto.

[202] *Conf.*3, c. 6.10. Volver al texto.

[203] *Enchir* 5; *De civ Dei* 9, c. 22; *Sermo* 12.4, 4. Volver al texto.

[204] S 1.14; DO 1.26. Volver al texto.

[205] *Contra Faust Man* 22.8-9; *In Joh tr* 14.1. Volver al texto.

[206] *Conf* 4, c. 12.18. Volver al texto.

[207] [es conocido por no ser conocido] DO 2.44. Volver al texto.

[208] *Cf. DThC* VIII.1, col. 1153. Volver al texto.

[209] *En Mi* 27.2. Volver al texto.

[210] *Ep* 65.8. Volver al texto.

[211] *Dial* 14.8. Volver al texto.

[212] *Paed* 3, 3.3. Volver al texto.

[213] *Adv Jud* 14; *De came Christi* 9. Volver al texto.

[214] *En Luc* 7.12; 183. Volver al texto.

[215] Orígenes, *Serm in Mt* 35 (Klost.-Benz. 11.65). Volver al texto.

(216*) Enarr en Sal* 127,8. Volver al texto.

[217] *Enarr en Sal* 43,16; 44,14; 103, 1,5; *Sermo* 138,6. Volver al texto.

[218] *En Joh tr* 10.13. Volver al texto.

[219] *En 1 Joh tr* 9.9. Volver al texto.

[220] *De civ Dei* 17, c. 16.1. Volver al texto.

[221] *Enarr en Sal* 44,3. Volver al texto.

[222] *Enarr en Sal* 103, I.4-6. Volver al texto.

[223] [confesión y belleza], *ibid*, y *en Sal* 95,6-7. Volver al texto.

[224] *Sermo* 44.1s; *cf. Serm*. 62.8; 95.4; 138.6f.; 285.6. Volver al texto.

[225] *Sermo* 254,5. Volver al texto.

[226] *Sermo* 142,5. Del mismo modo, es necesario tener ojos espirituales para ver la verdadera belleza de la Iglesia, la belleza, por ejemplo, de los mártires que corren sangre, la belleza de la fe y de todas las demás virtudes del alma. *Enarr en* Pi 33, 1.6; 33, II.15; 64.8. Volver al texto.

[227] LA 3.64-65; 71. Volver al texto.

[228] *Contra fulianum* 4.65-66; 75; *cf. De civ Dei* 22.24. Volver al texto.

[229] *De mus* 6.49. Volver al texto.

[230] *Ibid*. 50. Volver al texto.

[231] *De Gen ad litt* 12.68: *quia inest ei (animae) quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat* [Hay en ella (el alma) una especie de apetito por administrar el cuerpo, y este apetito le impide, por así decirlo, concentrar toda su energía en entrar en ese cielo supremo, hasta que el cuerpo ya no existe para ser administrado y

satisfacer ese apetito]. Volver al texto.

[232] *Enchir* c. 29. Volver al texto.

[233] VR 81. Volver al texto.

(234) *Ibídem; cf.* 66. Aquí se da la respuesta final a la pregunta *quemadmodum sita anima sitnilis Deo, cum Deum a nullo factum esse credamus* [cómo el alma es semejante a Dios puesto que creemos que Dios no fue hecho por nadie]. QA 3. Volver al texto.

(235) *Ibid.* 66. Volver al texto.

[236] VR 112. Volver al texto.

(237) *Véase* LA 1.31. Volver al texto.

[238] LA 3.31. Volver al texto.

[239] VR 48. Volver al texto.

[240] *Ep 138 ad Marcell* 5. Volver al texto.

[241] *Div quaest* LXXXIII c. 44; *cf. Contra epist Man* 47. Volver al texto.

[242] *De Gen contra Man* 1.43; *Mot eccl* 1.7. Volver al texto.

[243] GC 5. Volver al texto.

[244] S 1.9. Volver al texto.

Denys

[1] H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophic (BGPhMa* XX, 3-4, 2ª ed., Münster, 1926). Volver al texto.

[2] Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Maguncia., 1900). (Para los escritos anteriores de Koch, véase la bibliografía de Völker.) J. Stiglmair, SJ: *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Ubel.* (Hist. Jhb. d. Görresges. 16, Munich, 1895). Más detalles sobre la obra de Stiglmair en la bibliografía de Volker. Volver al texto.

[3] E. von Ivánka, 'Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker?', *Scholastik* (1956), 393 y ss. (reimpreso en su *Plato Christianus* [1964] 262-289). Volver al texto.

[4] Para otros juicios de este tipo, más recientes, véase la introducción de Walther Volker a su libro *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958). Volver al texto.

[5] Sobre los comentarios, comentaristas y traductores y su historia, véanse los numerosos trabajos de G. Théry (enumerados por Roques), y luego Ph. Chevallier (y otros), *Dionysiaca*, 2 vols. (París 1937 y 1950), en el que todas las traducciones latinas están impresas línea

por línea con el texto griego y se comentan en la introducción. El primer examen detallado de toda la influencia de Denys en Oriente y Occidente se encuentra en *DSp*, art. Denys l'Aréopagite (numerosos colaboradores), vol. 3 (1954), 244-429. Volver al texto.

[6] Las excepciones son los tres eruditos: E. v. Ivanka, que se ha ocupado de la relación adecuada con las fuentes (bibliografía en Roques, a la que hay que añadir el artículo mencionado en n. 3 y la selección de traducciones, *Von der Namen zum Unnennbaren* [Einsiedeln, 1958]); O. Semmelroth, SJ, que se ha ocupado de la estructura filosófica y teológica de su pensamiento en siete artículos (sobre todo en *Schol*, 1949 a 1954); y Walther Völker, que en sus infatigables estudios sobre la ética, la ascética y la mística de los Padres Alejandrinos y Capadocios ha llegado hasta Denys y le ha aplicado el método así desarrollado (véase n. 4). Aunque muy meritorios, ninguno de estos trabajos ha conseguido realmente infundir nueva vida a la figura del Areopagita. Volver al texto.

[7] La ya citada *Dionysiaca* de Chevallier contiene, junto a la sinopsis de las traducciones, un índice de palabras griegas y latinas. Algo parecido, pero más cómodo, fue elaborado casi al mismo tiempo por A. van den Daele, SJ, *Indices Pseudo-Dionysiani* (Lovaina, 1941). Tras largos preparativos (véase la introducción de Roques), *Sources Chretiennes* ha podido iniciar una edición crítica. Ya ha aparecido el primer volumen: *La Hierarchie Celeste (SC* 58, 1958) con introducción de René Roques, texto crítico de Günther Heil y traducción y notas de M. de Gandillac. Este último ya había sacado en 1943 (Ed. Montaigne, Aubier) una traducción completa (no precisamente intachable, pero muy legible). Volver al texto.

[8] Los trabajos teológicamente constructivos más importantes son los de V. Lossky, "La notion des analogies chez Denis le Pseudo-Areopagite", *AHDL* 5 (1930), 279-309, y "La théologie négative dans la doctrine de D.", *RSPhTh* 28 (1939), 204-221; de H. Ch. Puech, "La ténèbre mystique chez le Ps.-D. et dans la tradition patristique', *Et Carm* 23 (1938), 33-53; y de René Roques, *L'univers Dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Ps.-D.* (París, 1954), que contiene una bibliografía de sus otros escritos hasta 1954. El importante y breve artículo de Roques, 'De l'implication des methodes théologiques chez le Ps.-D.', *RAM* 30 (1954), 268-274, es uno de los trabajos más significativos que se han hecho sobre Denys en los tiempos modernos. Volver al texto.

[9] Para una visión general de estas tesis: Stiglmair (Severo de

Antioquía), Schepens (época de Atanasio, egipcio), Quadri (un egipcio amigo de Apolinar), Pera (un discípulo de Basilio), Elorduy (Amonio Saccas), Honigmann (Pedro el Ibérico), y su refutación, véase Volker, *op. cit.* 5-11, y la introducción de Roques a la nueva edición de la *Jerarquía Celeste*. Para una relación de los intentos más recientes y una crítica, véase Jean-Michel Hornus, "Les recherches Dionysiennes de 1955 a 1960", *RHPhR* (1961), 22-81. La hipótesis más reciente ha sido propuesta por Utto Riedinger, OSB, 'Petros der Walker von Antiochia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften', *SJP* (1961/2), 135-156.

Una reseña crítica de toda la literatura reciente sobre Denys puede encontrarse en: Jean-Michel Hornus, 'Les recherches récentes sur le Ps.-D. l'Aréopagite', *RHPhR* 35 (1955), 404-448; *cf.* también Eugenio Corsini, 'La questione areopagitica, Contributi alia cronologia dello Pseudo-Dionigi', *AAST93* (1958-9), 1-100. Volver al texto.

[10] CD = *Corpus* de los escritos dionisíacos que, como de costumbre, citamos como: CH = *De Coelesti Hierarchia*, EH = *De Ecclesiastica Hierarchia*, DN = *De Divinis Nominibus*, MTh = *De Mystica Theologia*, Ep = *Epistolae* 1-10. Las obras se citarán según la edición de Migne, PG 3, en el caso de CH tomando como base el texto crítico de la edición de *Sources Chrétiennes*, que sigue la numeración de Migne y se atiene a las líneas del texto de Migne. Volver al texto.

[11] Tampoco puede tratarse de identificar a Denys con el humanista extravertido y erudito Juan de Escitópolis, como yo debí "sugerir indirectamente" (según el comentario de Hornus, *op. cit.*, 446). Yo simplemente había hecho la sugerencia ("Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", *Schol.* 15 [1940], 16s), una sugerencia que, según descubrí más tarde, ya había sido hecha por Irenee Hausherr ("Doutes au sujet du Divin Denis", *OrChrP* [1936], 484-490), de que la personalidad de Sergio de Reshaina debería ser investigada más de cerca. Polycarp Sherwood lo ha hecho ('Sergius of Reshaina and the Syriac versions of the Ps.-D.', *Sacris Errudiri* 4 [1952], 174-184), y parece haber producido otro resultado negativo respecto a su personalidad. Sólo queda decir que el autor desconocido, a causa de su lenguaje cristológico, debe situarse en un ambiente monofisita, sin que él mismo deba ser acusado de monofisitismo. Volver al texto.

[12] 'Der "Vater der christlichen Mystik" und sein verhängnisvoller Einfluss' (¡nótese el entrecomillado!), *Stimmen der Zeit* 114 (1928), 241-259. Volver al texto.

[13] M.-D. Chenu, *Introduction a I'etude de S. Thomas* (París, 1956).

Turbessi en *DSp* III, 349s. Volver al texto.

[14] Ep 7. 1077C-1080A. Volver al texto.

[15] E. v. Ivanka, 'La signification historique du "Corpus Areopagiticum" ', *RSR* 36 (1949), 5-24; y también en su introducción a *Von den Namen zum Unnennbaren*, 20-22. Volver al texto.

[16] Ep 7. 1080AB. Volver al texto.

[17] Su relación con Denys es algo así como la de Sócrates con Platón o, si se quiere un ejemplo moderno extrañamente adecuado, como la de Scheuer con Maréchal. Volver al texto.

[18] 'Domes au sujet du "Divin Denys" ', *OrChrP* (1936), 484-4.90. Volver al texto.

[19] [Denys, sin embargo, corrige esta posición (de Proclus)]: En 1. d. causis, lect. 3 (ed. Mandonnet, 208). Volver al texto.

[20] EH VII.3.1 (556D-557A). Stiglmair, que encuentra tedioso el estilo de Denys, sólo encuentra "lenguaje florido" y "decoración estilística" en esta continua evocación del significado del misterio: véanse sus notas a la traducción de EH (Bibliothek der Kirchenväter, 1911) en las páginas 100, 102, 137. Volver al texto.

[21] Ep 9.3 (1109B). Volver al texto.

[22] EH IV.3.1-4 (473B-480A). Volver al texto.

[23] DN 1.8. Volver al texto.

[24] Roques, *L'univers dionysien*, parte 4, 305 ss. También, Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* I (1951), las contribuciones de Lebon y Charles Moeller. Volver al texto.

[25] DN IV.2. Volver al texto.

[26] EH 1.2 (372s.); IV.3.6 (481AB). Volver al texto.

[27] En *DSp* III. 257 ss. Volver al texto.

[28] En la introducción a su traducción (*Von den Namen zum Unnennbaren*), 16. Volver al texto.

[29] *Por ejemplo,* Bardenhewer IV.286-7, que también da las referencias detalladas. Volver al texto.

[30] Puesto que Denys representa la *Teología Simbólica* como aún no escrita en los *Nombres Divinos* y en la última frase declara su intención de empezar a trabajar en ella, es un puro despiste por parte de Stiglmair (por desgracia no es el único ejemplo) cuando traduce DN IV.5: "que hemos tratado en la *Teología Simbólica*" (donde sólo dice: *alia tauta men te symbolike theologia-todo* esto pertenece a la *Teología Simbólica*). Volver al texto.

[31] DN III.2 (681BC). Volver al texto.

[32] DN III. 3 (684BD). Ciertamente el título, *Theologikai Stoicheiōeis*,

recuerda al propio Proclus y a su técnica de definición en su *Stoicheiōsis Theologikē*. No obstante, no pueden ser el mismo, porque se dice que *los Elementos* de Hierotheus fueron una exposición de las Escrituras. También es probable que Denys, en su relato de las conferencias de su maestro, tendiera a imponerles su estilo personal. Volver al texto.

Se podría comparar la doctrina de Hieroteo sobre el Logos (DN II. 10) con la de Denys (DN VII.4), donde el Logos es un nombre común a la Trinidad y no, como antiguamente, designado como "Jesús", es decir, como una de las denominaciones habituales para el Hijo eterno en los círculos monofisitas.

[33] DN I.5; II.1; II.3; II.4; II.7; XI.5; MTh III. Volver al texto.

[34] MTh III (1033AB). Volver al texto.

[35] Ep 9.6 (1113 a.C.-siguiendo la tr. de Gandillac que modifica el griego de Migne). Ya al principio de la carta (1104B) se dice que la teología simbólica justifica y explica aquellas expresiones que la Escritura usa de Dios que nos parecen "monstruosas" y dan "una impresión de espantoso absurdo". Volver al texto.

[36] DN 1.8 (597BC). Volver al texto.

[37] DN IX.5 (913B). *Cf*. XIII.4 (984A). Idéntica distinción entre DN y teología simbólica en CH III (1033AB), donde añade que la *Teología Simbólica* necesita muchas más palabras que los *Esbozos* y los *Nombres Divinos*, pues cuanto más espiritual es el objeto, más sinóptico es el método. Volver al texto.

[38] DN I.3 (589AB). Volver al texto.

[39] DN IV.35 (736B). Volver al texto.

[40] 896A. Volver al texto.

[41] CH VIII. 1 (237CD), y la nota *ad loc*. de Gandillac en la edición *de Sources Chrétiennes*. Igualmente EH III.3.11 (441B), y la nota de Stiglmair en su traducción. EH VII.3.1 (557B), EH VII.3.6 (561B). Volver al texto.

[42] Ep 8.4 (1096B). Volver al texto.

[43] Así al final de la *Teología mística*. Volver al texto.

[44] Ep 6 y 7 (1077A y ss.) Volver al texto.

[45] Hapax con Denys, de *indallomai*: aparecer, presentarse ante los ojos (para ser visto, *eidenai*). Cordier: *impressio scil. imaginaria, es decir, imago interior . . . impressa et expressa* (1159). [una impresión, presentada, es decir, a la imaginación, es *decir*, una imagen interior . . . impresa y expresada]. Volver al texto.

[46] EH IV.3.1 (473BC). Volver al texto.

[47] Ep 6 (1077A). Volver al texto.

[48] Ep 8 (1084A y ss.) Volver al texto.

[49] *Véase* n. 8. Volver al texto.

[50] DN IX.5 (913A). *Cf*. DN I.1: "Así como lo inteligible no puede ser captado ni visto por lo sensible, . . . por la misma ley de la verdad lo que es ilimitado y está más allá de todo ser trasciende a todos los seres". [Nota: B. ve en el prefijo 'ana-' un matiz de ascensión (que 'ana' puede significar, aunque no necesariamente), por lo que *anaptyxis* se toma como un despliegue que *eleva*, y *anakathairesthai* purificación que ayuda a la propia ascensión (auf-klaren-elevar a una comprensión más pura)]. Volver al texto.

[51] DN IX.7 (916A). Volver al texto.

[52] DN IX.6 (913CD). Desde tal punto de vista platónico puede decirse también que "las cosas que son causadas llevan en sí mismas, en la medida de lo posible, la imagen de sus causas; estas causas mismas, sin embargo, son trascendentes sobre sus efectos": la alegría y el dolor crean el sentimiento de alegría y dolor, pero ellas mismas no sienten ni alegría ni dolor (DN II.8; 645CD). Volver al texto.

[53] DN III. 1 (680B). Volver al texto.

[54] EH III.3.2 (428C). Volver al texto.

[55] EH VII.3.5 (560B). Volver al texto.

[56] Véase infra, n. 156s. Volver al texto.

[57] EH II.3.2 (397C) y a menudo. Volver al texto.

[58] EH VII.3.11 (568D). Volver al texto.

[59] DN IV.13 (712AB). Volver al texto.

[60] DN V. 10 (825B). A menudo expresado en la fórmula paulina: de él y en él y para él son todas las cosas. Volver al texto.

[61] DN VII.2 (868C-869C). Volver al texto.

[62] DN I.5: 'de donde como subsistencia de la bondad, por su mismo ser, es la causa de todos los seres. . . ' (593D). Volver al texto.

[63] Véase más adelante "Mística teológica". Volver al texto.

[64] DN XI.2 (949D-952A). Volver al texto.

[65] *Índices* (van den Daele) 128. Volver al texto.

[66] *Ibid*. 70: la palabra aparece 42 veces. También *hōs dynaton*, 35 veces. Volver al texto.

[67] *Ibid*. 75: la palabra aparece 33 veces (véase Gandillac sobre CH X.3). Volver al texto.

[68] *eulabeia*: DN I.3 (589B), DN III.3 (684B). Volver al texto.

[69] *sophrosyne*: DN I.1 (588A). Volver al texto.

[70] *hosiotēs: ibid*. Volver al texto.

[71] EH H.3.3 (397D-400A). Volver al texto.

[72] DN 1.2 (588D-589A). Volver al texto.

[73] *Cf. analogia, analogos, analogikōs* en v.d. Daele, 18-19; y el artículo de Lossky sobre las analogías (*cf.* n. 8). Volver al texto.

[74] *analogos; pronoia*: CH XIII.3 (301C). Volver al texto.

[75] *kata tēn hekastou tōn hierōn noōn analogian*: CH III.2 (165B) [según la analogía de cada una de las mentes sagradas]. Volver al texto.

[76] Sobre este problema de *la axia, cf*. Roques, *Univers dionysien*, 61, donde *la axia* se trata con toda propiedad junto con la *simetría* y *la analogía*. Volver al texto.

[77] En los lugares donde el concepto de mérito se impone, por ejemplo 557C, 560C, Denys no utiliza de hecho la palabra *axia*. Volver al texto.

[78] La justicia divina es, pues, verdadera, 'porque administra a todas las criaturas lo que conviene según el valor de cada una, y conserva la naturaleza de cada una en su propio rango y potencia' (DN VIII.7; 896B). *Cf*. EH 1.2 (373B): todos los seres persiguen el mismo bien, 'pero está lejos de ser el caso que todos participen en el mismo grado de ese bien, sino que cada uno participa de acuerdo con el rango que le ha sido divinamente asignado'. *Cf*. CH III. 1 (164D); EH II.3.4 (400D), II.3.7 (404C), IV.3.4 (477D). En el último texto se subraya la colaboración de la criatura con Dios. Volver al texto.

[79] Ep 8 (1088A). Sobre el festival y la fiesta: Dumezil, *Le festin d'immortalité* (1924). Sobre el tema de la danza festiva en Denys y en la Antigüedad: Gandillac, sobre CH VII.4, p. 118. Volver al texto.

[80] En su traducción de DN, p. 80, n. Volver al texto.

[81] Aparece, junto con sus derivados, 108 veces. Volver al texto.

[82] EH I.1 (372A). Volver al texto.

[83] CAP. 1.2 (121B). Volver al texto.

[84] DN 1.8 (597AC), DN III. 1 (680B), III.2 (681AB), CH II.5 (*entheos entheōn en myēsei ginomenos*, 145C), VI. 1 (200C), y particularmente CH 1.5 (376D-377B), donde el cristianismo entero se describe como religión del misterio. Volver al texto.

[85] CAP. II.1 (136D); III.2 (165A); EH I.1 (372A). Volver al texto.

[86] Denys sólo utiliza la palabra para el oficio eclesiástico y jerárquico. Volver al texto.

[87] DN XI.1 (949A). Volver al texto.

[88] DN IV.2 (696B), igualmente IV.22 (724B). Koch, *op. cit.* 131. Volver al texto.

[89] DN XIII.4 (981C). La traducción de Stiglmair no da este sentido.

Volver al texto.

[90] MTh IIIe (1033 a.C.). Volver al texto.

[91] *Postcommunio* para la Misa de la Epifanía [para que lo que hemos celebrado solemnemente, lo aprehendamos con el entendimiento de una mente purificada]. Volver al texto.

[92] CAP. X.1 (272D). Volver al texto.

[93] CAP. XV.9 (340B). Volver al texto.

[94]EH III.3.3 (429AB), III.3.10 (440A). Noción que marcó profundamente la concepción medieval de la vocación. Volver al texto.

[95] EH 111.3.14 (445AB). Volver al texto.

[96] Aunque Denys no teme sacar conclusiones prácticas: Ep 8.2 (1192 AC). Volver al texto.

[97] EH III.3.6; VI.1 (432C-433B; 532A). Volver al texto.

[98] EH III.3.11 (440C-441C); IV.3.10 (484B); VII.3.8-9 (565AC), etc. Volver al texto.

[99] EH 111.3.4.-5 (429C-432B). Volver al texto.

[100] EH II.3.2 (401D-405A); III.3.12 (444B); V.3.4 (512AB): 'La señal de la cruz significa la destrucción de todos los deseos carnales, y una vida a imitación de Dios, contemplando inquebrantablemente la vida humana y divinísima de Jesús que, de acuerdo con la impecabilidad establecida por la Tearquía, fue a la cruz y a la muerte, y los que así viven, impresos con la señal de la cruz, se asemejan a él y llevan la imagen de su propia impecabilidad'. Ep 8.4 (1096AB) describe la ética del monje y del sacerdote como una imitación del Buen Pastor. Volver al texto.

[101] DN I.4 (592BC). Volver al texto.

[102] EH III.3.12 (441C). Volver al texto.

[103] *Cf*. v. d. Daele. Volver al texto.

[104] Roques, *El universo dionisíaco*, 123. Volver al texto.

[105] EH III.3.12-13 (444AD). Volver al texto.

[106] DN X.I (936-937A). *Cf*. el himno a Dios como paz, DN XI.2. Volver al texto.

[107] *Cf*. DN III.2 (684A); XI.1 (949B). Volver al texto.

[108] EH VI.1.1 (532A); VI.1.3 describe naturalmente el estado ideal del monje, pero igualmente en su rango subordinado (*deuterōs*) (533A). Los monjes no tienen, como los sacerdotes, una comisión y misión apostólica de guiar a otros; permanecen en un lugar en su santa unidad, obedecen las indicaciones sacerdotales y siguen a los sacerdotes como fieles compañeros de viaje en el camino hacia la

divina aprehensión de los misterios que les han sido confiados (VII.3.1; 533C). Volver al texto.

[109] Como más recientemente lo ha desarrollado Dom Jean Leclercq en su equilibrada obra sobre la teología del monacato en la Edad Media (*L'amour des lettres et le désir de Dieu* [1957]; ET. *El amor de las letras y el deseo de Dios* [1962]). Volver al texto.

[110] *Cf*. O. Semmelroth, "Die Theologia *symbolikē* des Ps.-Dionysius Areopagita", *Schol* 27 (1952), 1-11. Volver al texto.

[111] *Promemēchanēmenois tōn typikōn symbolōn anaplasmois*: Ep 9.1 (1108A). Volver al texto.

[112] CAP. XV.8 (337B). Volver al texto.

[113] DN IX.7 (916A). Volver al texto.

[114] DN IX.5 (912D-913A). Volver al texto.

[115] Ep 9.1 (1105D). Volver al texto.

[116] CAP. I.3 (121D). Volver al texto.

[117] CAP. II.2 (137D). Volver al texto.

[118] CAP. II.3 (141B). Volver al texto.

[119] CAP. XV.2 (329AC). Volver al texto.

[120] Sobre todo Ep 9; CH caps. 2 y 15; en EH en las contemplaciones relativas a los sacramentos y ordenaciones. Volver al texto.

[121] CAP. XV.8 (337AB). Volver al texto.

[122] *Ibid*. (337A). Volver al texto.

[123] *Ibid*. XV.3 (329C-332D). Volver al texto.

[124] EH I.4 (376BC). Volver al texto.

[125] EH II.3.6: *akribēs eikōn* [imagen exacta] (401C); III.3.1: *en taxei* [en orden o rango] (428A); II.3.7: *oikeiotēs tōn symbolōn* [propiedades de los símbolos] (404B); II.3.1: *ouden aprepes ē anhieron* [nada impropio o profano] (397A). Por tanto, también los sacramentos y las ceremonias son sólo "imágenes visibles de lo invisible, como se ha mostrado en el tratado sobre los objetos sensibles y espirituales" (397C). Volver al texto.

[126] EH IV.3.2 (476B). Volver al texto.

[127] EH III.3.12 (441CD). Volver al texto.

[128] [contienen y causan lo que significan]. Como queda claro en el modo en que la Eucaristía fomenta la unidad como un *próodos* del Cristo uno en la multiplicidad y el retorno de los muchos a su unidad: HI.3.12 (444AB). *Cf*. Semmelroth, *op. cit*. 8-9. Volver al texto.

[129] EH III.3.6 (432CD-433A). Volver al texto.

[130] DN I.4 (589D); II.2 (640A) y particularmente II.4 (640D ss.); II.5 (644A): "La participación es para toda la Divinidad algo común, unido

y uno, de modo que cada uno de los participantes participa de la esencia entera y completa, y no sólo de una parte"; II.8 (645C ss.). Volver al texto.

[131] DN II.5 (644A). Volver al texto.

[132] Pero de un modo genuinamente estético, porque la imagen de la cercanía y la lejanía hace perceptibles la *taxis* y la jerarquía de la estructura graduada del mundo. Volver al texto.

[133] DN V.8 (824C). Volver al texto.

[134] DN XI.6 (953C). Volver al texto.

[135] DN V.5 (820A). Volver al texto.

[136] *Ibid*. Volver al texto.

[137] *Ibid*. (820C). Volver al texto.

[138] "Si llamamos a lo oculto (*kryphiotēs*) que está más allá del ser 'Dios', o 'vida', o 'ser', o 'luz', o 'palabra', entonces no entendemos por ello otra cosa que los poderes que salen de él hacia nosotros y efectúan la divinidad, o hacen el ser, o engendran la vida, o conceden la sabiduría"; DN II.7 (645A). La misma enseñanza en DN II. 11 (649CD); DN XII.2 (969C), CAP. XIII.4 (304C). Volver al texto.

[139] DN V.2 (816C). Volver al texto.

[140] DN 1.6 (396AB); XII. 1 (969A): *apeironymos* (de nombres ilimitados). Volver al texto.

[141] DN V.8 (821B). Volver al texto.

[142] DN VIII y IX; *cf. Índices*, v.d. Daele. Volver al texto.

[143] DN LX.8-9 (916BD). Volver al texto.

[144] La afirmación de la verdadera creación por Denys no es ningún problema; Stiglmair se refiere a ella muchas veces, y debe postularse desde su comprensión cristiana de Dios sin más, exactamente igual que con Agustín, aunque ambos utilicen para ello vocabulario platónico. Volver al texto.

[145] 'Der Aufbau der Schrift De Divinis Nominibus des Ps.-Dionysios', *Schol* XV (1940), 386-399 (reimpreso en *Plato Christianus*, 228-242). Ivanka puede demostrar referencias a la tríada constantiniana en Gregorio de Nisa. Volver al texto.

[146] DN II. 10 (648C). [parte y todo es el todo.] Volver al texto.

[147] CH VII.3 (209C) y con frecuencia. Volver al texto.

[148] *Por ejemplo,* DN IV.2-3 (696-697). Volver al texto.

[149] *amydroū* (CH VIII.2: 240C). Volver al texto.

[150] DN IV.4 (697CD). Volver al texto.

[151] CAP. VIII.2 (240D). Volver al texto.

[152] CH IV.4 (181A-D, esp. C). Volver al texto.

[153] *Véase* Gandillac sobre CH IX.3 (edición crítica, p. 135). Volver al texto.

[154] "Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker?". *Schol* (1956), 3931". Volver al texto.

[155] EH VII.3.6 (561BC). Volver al texto.

[156] CAP. X.1 (272D). Volver al texto.

[157] CAP. IX.2 (260A). Volver al texto.

[158] CAP. XIII.4 (305B). Volver al texto.

[159] DN IV.3 (697A). Volver al texto.

[160] Ep. 3 (1069B). Volver al texto.

[161] CH IV.5 (196B) y nota de Gandillac, *ad loc*. Volver al texto.

[162] DN VIII.9 (897BC). Volver al texto.

[163] EH VII. 1.1 (553A). Volver al texto.

[164] Denz.-Sch6n. 302. Volver al texto.

[165] DN VIII.7 (896B). Volver al texto.

[166] DN VIII.7 (896A). Volver al texto.

[167] DN VIII.9 (896D-897B). Volver al texto.

[168] *Ibid*. 896D. Volver al texto.

[169] DN XI.2 (949C). En detalle en la discusión del nombre 'belleza' (*kallos*): DN IV.7 (701C-704C). Volver al texto.

[170] DN XI. 1 (949AB). Volver al texto.

[171] DN IV.29 (729C). Volver al texto.

[172]EH V.3.5 (512B-513B). La determinación del cargo por Dios se designa también como juicio (*krisis*): EH III.3.13 (445B). Volver al texto.

[173] EH II.2.3 (393C, *cf*. 513B). Volver al texto.

[174] DN IV.7 (701D). Volver al texto.

[175] CH III. 1 (164D). Volver al texto.

[176] EH V.1.2 (501CD). Volver al texto.

[177] CAP. VIII.2 (241C). Volver al texto.

[178] CAP. VII.3 (209CD). Volver al texto.

[179] Si la "confesión" está incluida en la conversión del bautismo (pues se trata de autoconocimiento, renuncia al demonio y vergüenza por el pecado, EH III.3.4), entonces sólo falta entre los "siete sacramentos" el matrimonio, del que como *teomimēsis* Denys no encuentra en sí mismo nada que decir. Volver al texto.

[180] EH I.3 (373CD). Volver al texto.

[181] EH I.1 (372A). Volver al texto.

[182] EH V.1.5 (505B). Volver al texto.

[183] EH I.1 (376A). Volver al texto.

[184] EH V.1.7 (508CD). Volver al texto.

[185] Cuán cierto es esto y cuán equivocados están quienes sospechan de Denys una especie de ocasionalismo, lo demuestra su airada reprensión de Demófilo y su exigencia igualmente estricta de que el sacerdote debe poseer y ser tanto lo que media como lo que exige a los demás (EH III. 3.14; 445 A). Una señal de lo poco que Denys puede empezar a contarse entre los que disuelven el *opus operatum* en factores existenciales es su respuesta a la objeción al bautismo de niños y a la comunión de niños: los justifica por su educación en un espíritu católico (EH Vll.3.11; 565D-568C). Volver al texto.

[186]CH IV.3: *homotagēs* (181A); VI.2 (201A); VIII. 1 (240A); IX.2 (257C); más explícitamente: EH IV.3.7 (481A). Si este momento de igualdad de rango se subraya más firmemente en el caso de los ángeles que en el de la Iglesia, se aplica también aquí -de hecho, la estructura de lo celestial se lee estrictamente a partir del modelo de la jerarquía eclesiástica- y puede decirse que el "pueblo santo" pertenece a la jerarquía (en el sentido definido) (EH VI.3.5; 537A). Volver al texto.

[187] CH XIII.3 (301A), *ibid*. (301C); X.1: *tēs eukosmou taxiarchias thesmon en harmonia theia kai analogia pros tēn hapasēs eukosmias hyperarchion archēn*. . . . (273 A) [la ley del principio de la estructura bien ordenada, establecida en armonía divina y analogía con el

principio más allá de todo principio de todo buen orden]. Volver al texto.

188 CAP IX.2-3 (260AD). Volver al texto.

189 CAP. IX.3 (261 A). Volver al texto.

190 DN XI. 1 (948D-949B). Volver al texto.

(191) Sobre este Koch, 18-27: dependencia de Platón; y Stiglmair, 'Die Eschatologie des Ps.-D.' (ZkTh, 1899, 1-21). (La visión aparece ya en Nilo, que la repite como una "vieja historia".) Volver al texto.

192 EH III.3.3 (397D-400A). Volver al texto.

193 EH VII. 1.2 (553C). Y Stiglmair, *ad loc*. Lo mismo en el artículo mencionado. Volver al texto.

194 Ep 9 (1105D). Volver al texto.

195 DN IX.7 (916A). Volver al texto.

196 Ep 2 (1068A-1069A). Volver al texto.

197 Ep 1 (1065AB). Volver al texto.

198 DN IV.12-13 (709-712). Volver al texto.

199 *Cf*. EH III.3 y V.1.3ss. Volver al texto.

200 MTh Li (997AB). Volver al texto.

201 *Cf. hyperechō, hyperochē, hyperbolē* en v.d. Daele. Volver al texto.

202 CH XIII.4 (304C); DN IV.4 (697C); IX.2 (909C); XI.2 (952A); XII.3 (972C); XIII.2 (977C); MTh V (1048B); Ep 9.3 (1109C); 9.5 (1112C).

Dios mismo es causalmente superior a cualquier trascendencia (incluida, por tanto, la de la mente comprensiva): DN II.7 (645B). Cualquier medida (*taxis*) y cualquier cosa más allá de la medida (*hyperoch*ē) proviene de él: DN IV.10 (705C). La aplicación de nombres negativos (como sinrazón, falta de sentimiento) a Dios es posible *kath' hyperochēn*, e implica por tanto un contenido objetivo, *a saber*, la 'trascendencia de la luz de Dios sobre cualquier cosa visible' (*ibid.*). Su señorío no es sólo 'superioridad' (*hyperochēn*) sobre lo subordinado, sino simplemente posesión total (DN XII.2; 969B). DN VII.3 (872A) debe interpretarse, por tanto, de acuerdo con todos estos textos, en los que se trata de un ascenso metódico *'en pantōn aphairesei kai hyperoch*ē' [en negación y trascendencia de todas las cosas]: la última palabra no significa aquí otra cosa que la superabundancia objetiva de Dios. Volver al texto.

203 MTh V (1048B). Volver al texto.

204 CAP. IV.3 (180C-181A). Volver al texto.

205 CH IV.2 (201 A) y con frecuencia. Volver al texto.

206 DN I.4 (592BC). Y ya el Tabor es ciertamente la transfiguración del "velo" de la humanidad de Cristo, pero en absoluto su rasgadura

(de la que Denys nunca habla). La mayor asimilación al conocimiento de los ángeles tampoco tiene por qué apuntar a la inmediatez. Volver al texto.

[207] Ep 7.2 (1080AB). Volver al texto.

[208] Basta con consultar el índice de Gandillac de citas y alusiones bíblicas en la edición crítica de CH. Volver al texto.

[209] Ep 8.4 (1096A-C). Volver al texto.

[210] EH IV.3.10 (484B). Volver al texto.

[211] DN VII.4 (873A). Como aquí se trata especialmente de los apóstoles, el martirio está ciertamente incluido en este testimonio. Volver al texto.

[212] EH VI.3.3 (536A). Volver al texto.

[213] EH III.3.9 (437C). Volver al texto.

[214] EH VII.1.2 (553B-556B). Volver al texto.

[215] Ep 8.6 (1100C). Volver al texto.

(216) La sección principal sobre la oración, DN III.I (680 d.C.), parece decir que la oración sólo mueve a los hombres hacia Dios, de acuerdo con lo cual parecería que así como Dios se mueve a sí mismo hacia sí mismo, la oración mueve algo en Dios. Volver al texto.

Anselm

[1] Las obras de Anselmo se citan según la edición crítica de F. S. Schmitt, OSB, de seis volúmenes hasta ahora (1938-61), cuyo último volumen, compuesto de fragmentos y aparato, aún no ha aparecido. A ello hay que añadir la obra incompleta *Sobre capacidad e incapacidad, Sobre posibilidad e imposibilidad, Necesidad y libertad* ('Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury', ed. con comentarios de F. S. Schmitt, en *BGPHM* Vol. 33.3, 1936); conferencia de Anselmo en Cluny, 1104 recogida por Eadmer: *De beatitudine coelestis patriae* (*PL* 159, 587-604); la biografía de Eadmer (*PL* 158, 49-118) y su *Historia novorum* (*PL* 159, 347-525). Finalmente las colecciones de símiles (*De similitudinibus*) que Anselmo acostumbraba a utilizar en sus conferencias a sus monjes y novicios, pero también en otras ocasiones, recogidas por el monje Alejandro de Canterbury (*DSp* I.694), que incluye otra versión de la conferencia dada en Cluny, y repite material conocido en otros lugares; mientras tanto la obra descuidada sigue siendo muy esclarecedora para Anselmo. La bibliografía más antigua se cita en *DThC*. Nuevas aportaciones importantes del Congreso Internacional Anselmiano, 1959, en

Spicilegium Beccense I (1959) (= *SpicBec*). La edición de Schmitt se cita por obra y capítulo, y luego entre paréntesis: volumen, página y línea, *por ejemplo CDH (Cur Deus homo*) I.1 (II.48.8-9). Volver al texto.

[2] *Ibid*. 1.3 (II.51.12). Volver al texto.

[3] *Ibid*. I.1 (II.49.17-22). Volver al texto.

[4] *De ver*. 11 (I.191.11-12). Volver al texto.

[5] *Prosl*. 26 (I.121.22-122.1). Volver al texto.

[6] Dom Jean Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du MA: Monachus, Philosophia, Theoria* (Stud. Anselm. 48), 1961. Volver al texto.

[7] *De cone*. III.6 (II.270.21-24.; 271.11). Volver al texto.

[8] *De lib arb*. 3 (I.211.1). (Creo, pero deseo comprender) Volver al texto.

[9] *De cas. diab. 16* (1.261.25). [Hazme, creyendo, saber lo que sin saber creí.] Volver al texto.

[10] *CDH, elogiar*. (II.40.1-2). [establecido en la fe, ejercitarse en la investigación por la propia razón] Volver al texto.

[11] *Ep de Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.21.5-6). [para que no sólo por la fe, sino también por la razón evidente, conozcan la verdad]. Volver al texto.

[12] *CDH*, elogiar. (II.40.10-11). Volver al texto.

[13] Como, sobre todo, ha demostrado Henri de Lubac en *SpB* 295-312. Volver al texto.

[14] Ambos se nombran juntos: *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.21.1-2); *CDH, commend*. (II.39.3-6); *ibid*. I.1 (II.47.8-11). A menudo, los dos objetivos se mencionan también por separado. Volver al texto.

[15] *Mon*. 78 (I.84.16-17). Volver al texto.

[16] Or. 5 (III.13.13-14). Volver al texto.

[17] Or. 10 (III.37.129-30). Volver al texto.

[18] *Cone. virg*. 23 (II.165.1-2). Volver al texto.

[19] *Mon*. 1 (1.14.9). [está abierto a todos los que estén dispuestos a volverse hacia lo que es claro.] Volver al texto.

[20]*CDH* I.1 (II.49.4). [para que Dios revele lo que antes había ocultado] Volver al texto.

[21] *Prosl*. 1 (I.97.6-10). Volver al texto.

[22] *Mon*. 80 (1.87.9-10). Volver al texto.

[23] *Ep. de Inc. Verbi* (primera versión) 4 (1.283.24-5). Volver al texto.

[24] *Ibíd*. (1.284.27-31). [Quien no crea no experimentará, y quien no haya experimentado no conocerá"]. La segunda versión (II.9.6-8)

añade, con mayor agudeza, que por falta de humildad y virtud una "perspicacia ya concedida puede volver a ser retirada, es más, incluso la fe misma puede perecer, si se descuida la pureza de la conciencia" (*ibid*. 9-11). Volver al texto.

[25] *Ibíd*. (I.283.30-284.3). Volver al texto.

[26] *Prosl*. 1 (I.98.2-3, 16-17; 99.5-6). Volver al texto.

[27] *Prosl*. 1 (I.100.8, 12-17). Volver al texto.

[28] *Prosl*. 14 (I.111.14, 22-112.1). Volver al texto.

[29] *Prod*. 14 (1.112.3-4), 16 (1.112.24-5). Volver al texto.

[30] *Prod*. 16-18 (1.113.4-114.2). Volver al texto.

[31] *CDH, elogio*. (II.40.4-5). Volver al texto.

[32] *Ibíd*. II. 16 (II. 117.4). Volver al texto.

[33] *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 13 (II.31.3-4). Volver al texto.

[34] *CDH* 1.2 (II.50.12-13). Volver al texto.

[35] *Prosl*. 3 (1.103.4-6); *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 4 (11.18.6-7). Volver al texto.

[36] *CDH* I.1 (II.48.18). Volver al texto.

[37] *Remoto Christo, quasi nihil sciatur de Christo* [Poner a Cristo de lado, como si nada se supiera de Cristo]: *CDH, praef*. (II.42.12-14), *cf.* 1.10 (II.67.12-13), I.20 (II.88.3-7), *necessariis rationibus sine scriptura auctoritate* [por razones necesarias sin la autoridad de la Escritura]: *Ep de Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.20.19); *Mon. prol*. (1.7.7-8). Volver al texto.

[38] *CDH* 1.2 (II.95.1-3; 96.10-12). Volver al texto.

[39] *CDH* 1.2 (Il.50.7-9), 1.18 (II.82.8-9); *De cone*. III.6 (II.272.1-6). Volver al texto.

[40] *CDH* II.15 (II.116.11), II. 16 (II.116.17). [Volver al texto.

[41] *De ver*. 13 (1.197.14,30); *CDH* II. 17 (II.126.5). [Volver al texto.

[42] *De cas. diab*. 3 (1.237.31). [No veo por qué, a menos que me lo demuestres] Volver al texto.

[43] *De ver*. 5 (1.181.15): *video quod dicis*. [Veo lo que dices.] Volver al texto.

[44] *De ver*. 13 (1.198.17). Volver al texto.

[45] *De gramm*. 13 (1.158.22): *sic consequi video*. [Veo que se sigue así.] Volver al texto.

[46] *De ver*. 9 (1.189.26). [Ahora veo claramente lo que hasta ahora no había notado] Volver al texto.

[47] *De ver*. 12 (1.194.29). [Veo que no hay que corregir nada] Volver al texto.

[48] *De gramm*. 4 (1.148.29-31), 5 (1.149.29), 7 (I.151.11), 14

(1.160.26), 15 (I.161.9), 21 (1.168.6), etc. Volver al texto.

[49] *Lun*. 63 (1.74.5). [Veo algo inexplicable.] Volver al texto.

[50] *Mon*. 67 (1.78.2). [Volver al texto.

[51] *De gramm*. 9 (1.153.32), 13 (1.153.10), 14 (1.159.16). [Volver al texto.

[52] *De gramm*. 21 (1.168.8); *cf*. 8 (1.152.11,19). [Volver al texto.

[53] De fer. 9 (1.189.8-9). [Aunque parezca que entiendo, muéstrame más claramente] Volver al texto.

[54] *De conc. virg*. 1 (II. 140,5-6). [Si aparece cómo Cristo no puede ser sometido a esto, quedará claro...]. Volver al texto.

[55] Mon. 49 (1.64.17), 59 (I.71.3), 62 (*sed ne forte repugnet huic assertioni quod intueor* [pero no sea que lo que contemplo sea incoherente con esta afirmación.] I.72.6). Volver al texto.

[56] Mon. 63 (1.73.11). Volver al texto.

[57] *De ver*. 5 (I.181.30). Volver al texto.

[58] *Mon*. 6 (51 *cuiforte quod speculor persuadere voluero*, 1.19.19), 67 (*Ipsa [anima] sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur* . . *imaginem [Dei*], I.77.27-8). Volver al texto.

[59] *De ver*. 5 (I.181.18; 182.20). Volver al texto.

[60] *Lun*. 21 (I.38.8). Volver al texto.

[61] *Mon*. 44 (I.61.7-8). Volver al texto.

[62] *Mon*. 48 (I.63.18), 69 (I.80.4). Volver al texto.

[63] *Mon*. 48 (I.63.21). Volver al texto.

[64] *Mon*. 80 (I.87.8-9). Volver al texto.

[65] *Mon*. 16 (I.30.12), 18 (I.32.11), 62 (I.72.20). Volver al texto.

[66] *Mon*. 21 (I.38.17), 44 (I.61.8). Volver al texto.

[67] *Lun*. 16 (I.30.15). Volver al texto.

[68] *Lun*. 41 (I.58.11), 55 (I.67.9). Volver al texto.

[69] *Mon*. 4 (I.17.32), 37 (I-55-14), 50 (I.65.10), 56 (I.68.4) Volver al texto.

[70] *Mon*. 7 (1.20.27), *Ibid*. (1.22.5: *certissime patet*), 50 (1.65.7); *De gramm*. 16 (1.161.23); *cas. diab*. 13 (1.258.4); *De cone*. 1.6 (II.256.27), 1.7 (II.259.29), etc. Volver al texto.

[71] *Mon*. 50 (I.65.3). Volver al texto.

[72] *De cas. diab*. 21 (1.269.7). Volver al texto.

[73] *Mon*. 48 (1.63.19); *De gramm. 21* (I.168.1). Volver al texto.

[74] *De cas. diab*. 26 (1.274.5). Volver al texto.

[75] *Mon*. 7 (1.22.7), 55 (1.67.7); *Degramm*. 14 (1.159.29); De ver. 5 (1.181.27), 8 (I.188.8), 9 (1.189.9); *De lib. arb*. 5 (I.216.11); *Ep. de Inc. Verbi* (primera versión) (I.286.26); *CDH* 1.21 (H.88.28); *De cone. virg*.

7 (II.148.1); 13 (II.155.23), 22 (II.161.24), 26 (II.161.24), 26 (II.169.22); *De cone. virg.* 1.6 (II.256.16); 1.7 (II.259.29), II.3 (II.261.17). Volver al texto.

[76] *De gramm.* 19 (I.164.16); *CDH praef.* (II.42.14); *De cone.* III.6 (II.272.1); *Medit.* 3 (III.87.79). Volver al texto.

[77] *CDH* II.14 (II. 114.20), II. 18 (ii.129.22); *De cone.* 1.6 (II.257.2-3), I.7 (II.258.8). Volver al texto.

[78] CDH II.18 (II.127.7). Volver al texto.

[79] *Mon.* 29 (1.47.12), 18 (I.33.10); *De Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.20.15); *CDH* I.24 (II.94.21); *De proc. spir. 1* (II.185.16, 27), 14 (II.212.11). Volver al texto.

[80] *Mon.* 22 (I.40.16); *CDH* II.9 (11.105.26-106.1), II.19 (II.130.22). Volver al texto.

[81] *De proc. spir. 1* (II.183.15). Volver al texto.

[82] *Mon.* 54 (I.66.21). Volver al texto.

[83] *Lun.* 29 (I.47.8). Volver al texto.

[84] *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.21.5-6). Volver al texto.

[85] *Mon.* 55 (I.67.6-7). Volver al texto.

[86] *De gramm.* 13 (I.159.1), 21 (I.166.1). [No puedo resistirme a una consecuencia clara] Volver al texto.

[87] *De gramm.* 21 (1.167.3). [No puede ser de otro modo] Volver al texto.

[88] CDH 1.12 (II.69.31). [Volver al texto.

[89] *Lun.* 33 (1.52.2, 8). Volver al texto.

[90] *Lun.* 4 (1.16.31). Volver al texto.

[91] *Mon. prol.* (I.7.11), 33 (1-53-20). Volver al texto.

[92] *De vet.* 13 (1.198.21); *De cas. diab.* 13 (I.257.32). Volver al texto.

[93] *De cas. diab.* 23 (1.273.28). Volver al texto.

[94] *Mon.* 4 (1.17.4), 6 (1.19.19); *De gramm.* 17 (I.163.1). Volver al texto.

[95] *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 6 (II.20.19); *CDH* II.18 (II.126.27). Volver al texto.

[96] *Lun.* 18 (I.33.6). Volver al texto.

[97] *Lun.* 17 (1.31.21). Volver al texto.

[98] *Mon.* 21 (1.38.4-5); *CDH* I.25 (II.96.10). [que se manifiesta más allá de la necesidad racional y clara.] Volver al texto.

[99] *Mon.* 16 (1.30.15), *cf. Mon.* 41, *perspicuum = certissimum* (I.58.11-12). Volver al texto.

[100] *Mon.* (1.30.33-31.1). [el intelecto está constreñido por la razón a ser consciente de ello] Volver al texto.

[101] *CDH* II. 17 (II. 126.5). Volver al texto.

[102] *Prosl.* 14 (I.111.13). Volver al texto.

[103] *Mon.* 63 (I.73.5). Volver al texto.

[104] *Mon.* 54 (I.66.21). Volver al texto.

[105] *Lun.* 48 (1.64.2), 71 (1.81.19-20). Volver al texto.

[106] *Mon.* 70 (I.81.2). Volver al texto.

[107] *Mon.* 69 (1.80.2). Todas estas palabras clave en lenguaje anselmiano faltan en el nuevo diccionario de Anselmo de F. S. Schmitt. Volver al texto.

[108] Bp. *de Inc. Verbj* (primera versión) 10 (1.289.18). Volver al texto.

[109] *Ibid.* 3 (I.282.23). Volver al texto.

[110] *In eorum quippe animabus ratio . . . sic est in imaginationibus corporeis involuta, ut ex eis se non possit evolvere . . nec ea quae ipsa sola et pura ratione contemplari debet, valeat discernere. Ibid.* 4 (I.285.5-11). Volver al texto.

[111] *Ibid.* 10 (I.289.10). [una comprensión sencilla, no abrumada por la multiplicidad de las imaginaciones]. Volver al texto.

[112] CDH I.3-4 (11-51.5-52.4). [Por tanto, primero hay que demostrar el fundamento racional de la verdad, es decir, la necesidad]. Volver al texto.

[113] *CDH* 11.8 (II.104.24, 28). [estas imágenes son sumamente bellas y racionales] Volver al texto.

[114] CDH II. 19 (II.131.9-10). Volver al texto.

[115] *Lun.* 10 (1.25.4-9). Volver al texto.

[116] *Prosl.* 4 (1.103.18-19). Volver al texto.

[117] *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 1 (II.10.4-13). Volver al texto.

[118] CDH 1.19 (II.84.17-21). Volver al texto.

[119] *Ibíd.* (II.85.10). Volver al texto.

[120] *De conc. virg.* 13 (II.155.15). Volver al texto.

[121] *Ep de Inc. Verbi* (primera versión) 10 (1.289.10). Volver al texto.

[122] *Mon.* 63 (I.73.11-12). Volver al texto.

[123] *Mon.* 62 (1.72.6). [No sea que lo que contemplo sea incoherente con esta afirmación.] Volver al texto.

[124] *De cas. diab.* 20 (1.264.22-4). [Tu disputa está tan unida por razones necesarias que *veo que* no puede ser disuelta por ninguna razón, a no ser porque *veo* que de ella se sigue algo...]. Volver al texto.

[125] *De cas. diab.* 12 (I.252.2-4). [La tarea consiste en que no te contentes con entender las cosas que digo una por una, sino que las recojas todas a la vez en la memoria *como en una sola intuición*]. Volver al texto.

[126] *De ver*. 6 (1.184.30). Volver al texto.

[127] *Prosl.* 4 (1.103.20-1). [nadie que comprenda lo que es Dios puede pensar que Dios no existe] Volver al texto.

[128] *Lun*. 67 (1.77.24). Volver al texto.

[129] *Lun*. 6 (I.19.16). Volver al texto.

[130] *Mon*. 64 (I.75.11); *De ver. 5* (I.182.26-7); *CDH* I.19 (11.85.2,5), I.21 (11.88.18), II.11 (II.111.6). Volver al texto.

[131] *De cas. diab*. 20 (1.264.22-3). Volver al texto.

[132] *Mon*. 19 (I.34.27); *CDH* II. 19 (II.130.2). Volver al texto.

[133] *Mon*. 19 (I.34-27), 22 (I.41.1), 39 (I-57-12). 45 (I.62.5), 78 (1-85-7); *De cas. diab*. 14 (I.258.31); *CDH I.7* (II.57.9), II.8 (II.104.7, 24), II.9 (II.105.19-20). Volver al texto.

[134] *Mon*. 76 (1.84.1); *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 10 (II.27.16). Volver al texto.

[135] *De lib. arb*. 1 (I.209.6). Volver al texto.

[136] *Lun*. 22 (I.41.18). Volver al texto.

[137] *Lun*. 22 (1.39.3). Volver al texto.

[138] Lun. 22 (I.41.18). Volver al texto.

[139] *De cas. diab*. 23 (I.270.19). [A mí me parece que hay adecuación más que inadecuación] Volver al texto.

[140] *Ep. de Inc. Verbi* (segunda versión) 10 (II.26.10). [Volver al texto.

[141] Mon. 46 (1.62.16); *De cone. virg*. 20 (II.160.19). Volver al texto.

[142] CDH I.12 (II.69.9, 15) y a menudo. Volver al texto.

[143] CDH II. 16 (II. 119.14). [no sólo conveniente, sino también necesario.] Volver al texto.

[144] Lun. 36 (1.54.16-18). [Se puede comprender de la manera más evidente. . . (que) no puede ser comprendido por el conocimiento humano]. Volver al texto.

[145] *Prosl*. 14 (I.111.25-112.1). (145) Prosl 14 (i.111.25-112.1) [Ve que ya no puede ver].

[146] *Mon*. 38 (I.56.11). Volver al texto.

[147] *Ibid*. 15-17. Volver al texto.

[148] *Lun*. 43 (1.59.15-16). [una cierta pluralidad tan inefable como inevitable] Volver al texto.

[149] *Mon*. 64 (I.75.1-12). Volver al texto.

[150] *Mon*. 65-7 (I.75-8). Volver al texto.

[151] *Mon*. 8 (I.23.32), 11 (I.26.17), 18 (I.32.7), 20 (I.35.7), 22 (I.39.27), 36 (I.55-6), 37 (I.55-17-18), 66 (I.77-14). Volver al texto.

[152] *Mon*. 1-6 (I.14.9-18.3), 31 (I.49-50). Volver al texto.

[153] *Lun*. 10 (I.24-5), 29-35 (1-47-54)- Volver al texto.

[154] *Mon.* 60 (I.70-1); *Prosl.* 8 (I.106), 10 (I.109.3-4). Volver al texto.

[155] *De ver.* 13 (I.199.19-20). Volver al texto.

[156] *Lun.* 70 (1.80-1). Volver al texto.

[157] *Prosl. proem.* (1.93.12, 18). Volver al texto.

[158] *Lun.* 6 (1.19.15). [Esta mi meditación me llevó de repente a algo grande y delicioso] Volver al texto.

[159] *Mon.* 74-6 (I.83). Volver al texto.

[160] *Prosl. prooem.* (I.93.4-6). Volver al texto.

[161] *Prosl.* 3 (I.102.10). [aquello en lo que no se puede pensar más grande] Volver al texto.

[162] *Lun.* 15 (I.28.11-12). Volver al texto.

[163] *Mon.* 64 (I.75.11-12). Volver al texto.

[164] *Prosl.* 15 (I.1 12.14-15). [algo más grande de lo que se puede pensar.] Volver al texto.

[165] *De ver.* 2 (1.179). Volver al texto.

[166] *Cum dicitur quia homo est aut homo non est, prius concipitur in mente significatum hujus nominis, quam dicatur esse vel non esse, et ideo quod concipitur causa est ut dicatur de illo esse. Si etiam dicimus: homo est animal, est homo causa ut sit [ipse] animal et dicatur esse animal. . . . Hoc enim nomine significatur et concipitur totus homo, in quo toto est animal ut pars . . . Hoc igitur modo de quocumque dicitur esse sive simpliciter, ut: homo est, sive additamento, ut: homo est animal, aut: homo est sanus: praecedens ejus conceptio est causa, ut dicatur esse vel non esse, et ut intelligatur quod dicitur. Quoniam ergo de quacumque re aliquod verbum pronuntietur, praedicta ratione dicitur facere, quod eodem verbo profertur, non sine omni ratione . . . omne verbum facere dicitur.* (*Ein unvoll. Werk* . . .. pp. 27-8). Volver al texto.

[167] *De ver.* 2 (1.178.8). Volver al texto.

[168] *Ibid.* 18.20. Volver al texto.

[169] Aparte de su propio testimonio en el *Prooemio, cf.* la versión, exagerada hasta el mito, en la *Vida* de Eadmer: *PL* 158, 63-4. Volver al texto.

[170] *CDH* II.20 (II.131.29). Anselm Stolz, en particular, ha subrayado la presuposición de la prueba a partir de grados ('Vere Esse im Proslogion des hi. Anselm', *Scholastik* IX [1934], 400-9); sobre *experimentutn* como concepto mediador, Henri Bouillard en *SpicBec*, 191-207. La diferencia entre nuestra interpretación y la de Karl Barth (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931) es evidente. [Eso (la misericordia) no puede pensarse ni más grande ni más justo.] Volver al texto.

[171] *Mon.* 64 (I.75.11-12). Volver al texto.

[171a] *Simil.* 167 (*PL* 159. 692C). [Los santos contemplarán a Dios en su gloria, pero no podrán comprender la grandeza de su divinidad ni la infinitud de su poder. Pues no sería infinito si pudiera ser comprendido por el intelecto de alguien]. Volver al texto.

[172] *Lun.* 16 (I.31.5). Volver al texto.

[173] *Lun.* 7 (1.22.8-9). [una multitud tan bellamente formada, tan ordenadamente variada, tan apropiadamente diversa]. Volver al texto.

[174] *CDH* I.1 (II.48.8-9). [amable por su belleza] Volver al texto.

[175] *De cas. diab.* 25 (1.273.3-4). [contemplación sumamente bella.] Volver al texto.

[176] Lun. 6 (1.19.15-16). Volver al texto.

[177] Mon. 49 (I.64.17). Volver al texto.

[178] Lun. 43 (1.59.17). [más bien me parece delicioso refugiarse más a menudo en un misterio tan impenetrable]. Volver al texto.

[179] *CDH* I.1 (II.47.9). [para que se deleiten con el entendimiento y la contemplación de las cosas que creen]. Volver al texto.

[180] *Prosl. prooem.* (1.93.20). [Volver al texto.

[181] *Ibid.* 12, 16-18. Volver al texto.

[182] *Prosl.* 24 (1.117-18): 'Pues si hay muchos y grandes deleites en las cosas deleitosas, ¿qué clase de deleite, y cuán grande, hay en aquel que hizo las cosas deleitosas mismas?'. Volver al texto.

[183] *SpicBec* 295-312. Su distinción se apoya en *Simil.* 164: *Tribus modis sentitur Deus: videlicet intellectu, amore et usu. Per intellectum sapimus, per amorem justificamur, per usum beatificamur. Inquantum quis Deum intelligit, sapiens est; inquantum vero amat, Justus;. . . inquantum utitur, beatus (PL* 159.691D-692A). Volver al texto.

[184] *Prosl.* 25-6 (I.120-1); *De beat. coel.* 14 (PL 159, 599C-600B); *Simil.* 71 (643A). Volver al texto.

[185] *Medit.* 3 (III.89.137-44). Volver al texto.

[186] *De cone.* III. 1 (II.264.9-10). Volver al texto.

[187] *De beat. coel.* 10-11 (*PL* 159, 596C, 597B); *Simil.* 68 (641C). Volver al texto.

[188] *Ep de Inc. Verbi* (segunda versión) 15 (II.33.21-3). Volver al texto.

[189] *De beat. coel.* 12 (598A). Volver al texto.

[190] *De lib. arb.* 1 (1.208.10, 209.4-5). Volver al texto.

[(191)] *) Ibid. 2* (I.210.3-4). Volver al texto.

[192] *Ibid.* 5 (I.214-17). Volver al texto.

[193] *Ibid.* 5 (I.216.26-7). Volver al texto.

[194] *De cone.* 1.6 (II.257.24). Volver al texto.

[195] *Possumus itaque dicere de Christo quia potuit mentiri, si subauditur: se vellet. CDH* II. 10 (II. 107.6-7). [Así podemos decir que Cristo pudo mentir, si entendemos: si quiso]. Volver al texto.

[196] *CDH* II.10 (II.108.20-1). Volver al texto.

[197] *De vet*. 12 (1.192.9). Volver al texto.

[198] *De ver*. 12 (1.194.23-4). Volver al texto.

[199] *De lib. arb*. 3 (1.212.19-20). Volver al texto.

[200] *Ibid*. 13 (I.225.10-11); *De Cone*. 1.6 (II.256.15-16). Volver al texto.

[201] *De cone*. III.3 (III.265.28-266.1). [La voluntad no es recta porque quiera rectamente, sino que quiere rectamente porque es recta]. Volver al texto.

[202] *De ver*. 12 (1.196.1-8). Volver al texto.

[203] *Ibid*. 10 (I.189.31-2). Volver al texto.

[204] *Ibid*. 8 (1.186-7), 12 (1.192.1-5). Volver al texto.

[205] *Medit*. 3 (III.86.65-6). Volver al texto.

[206] *De lib. arb*. 14 (I.226.6). Volver al texto.

[207] *De cas. diab*. 4 (I.242.5-6). Volver al texto.

[208] *CDH* II. 17 (II. 122.26-8). Volver al texto.

[209] *Ibid*. 1.12 (II.70.15-17, 24-6). Volver al texto.

[210] *Ibid*. 1.8 (II.59.11). Volver al texto.

[(211]) *Ibid*. II.17 (II.123.12). Volver al texto.

[212] *Ibid*. 23-24. Volver al texto.

[213] *Ibíd*. (II.125.29-30). [De hecho, ninguna necesidad precede a su voluntad] Volver al texto.

[214] *De cone*. III.7 (II.273.24). Volver al texto.

[215] *De lib. arb*. 3 (I.212.30-1). Volver al texto.

[(216]) *Ibid*. 4 (I.214.4-5). Volver al texto.

[217] *De cone. virg*. 2 (II. 142.3-4). Volver al texto.

[218] *De lib. arb*. 11 (I.223.10-11). Volver al texto.

[219] *Ibid*. 12 (I.224.15). Volver al texto.

[220] *De cas. diab*. 16 (I.260.14). Volver al texto.

[221] *De cone*. III. 13 (II.287.6). Volver al texto.

[222] *De cas. diab*. 9 (I.246.27-8); *CDH* II. 1 (II.97.17-18); *De cone. virg. 1* (II.141.3-4). Volver al texto.

[223] *De lib. arb*. 8 (I.220-1); *De cone*. 1.6 (II.256.27). Volver al texto.

[224] *De lib. arb*. 3 (I.221.19); *De cone*. III.2 (H.265.22-3). Volver al texto.

[225] *De cone*. III. 14 (II.287.3-8). Volver al texto.

[(226]) *Ibid*. III.3 (II.266.2-267.1). Volver al texto.

(227) *Ibid*. III.4 (II.267.15, 19). Volver al texto.

228 *De cone*. 1.6 (II.256.5-7). Volver al texto.

(229) Sólo hay una sugerencia de la doctrina en las citas de Rom 7,22 (*condelector legi Dei secundum interiorem hominem): De cone. virg*. 4 (II. 144.17); *De cone*. III. 12 (II.284.26); *Simil*. 163 (691C), 171 (694A). Volver al texto.

230 *Simil*. 169 (693 B). Volver al texto.

(231) *CDH* II. 1 (II.97.10-11). Volver al texto.

232 *De cone*. 1.6 (II.257.13-14). Volver al texto.

233 *Mon*. 68 (I.79.5-9). Volver al texto.

234 *De cone*. III.2 (II.265.1-9). Volver al texto.

(235) *Prosl*. 23 (1.117). Volver al texto.

(236) CDH II. 1 (II.97.15). Volver al texto.

(237) Las distinciones entre voluntad como *instrumentum quo*, como *affectio* y como *usus* responden exactamente a las que se encuentran en *De cone*. III.11 (II.278-9). Volver al texto.

(238) *Simil*. 2-8 (605B-607C); *cf*. 70-2 (693C-694C). Volver al texto.

(239) *Medit*. 2 (III.80-1.11.8-19, 29-31, 33, 39-40). Volver al texto.

240 *Medit*. 3 (III.88.118-21). [Porque ésta es la obediencia más libre y perfecta de la naturaleza humana, cuando somete libremente su libre albedrío a la voluntad de Dios, y cuando por esta obra perfecciona la buena voluntad que ha recibido por libertad espontánea sin coacción alguna]. Volver al texto.

241 *De cone*. III.5 (II.270.6-9). Volver al texto.

242 *CDH* I.6-7 (II-53-9); *Medit*. 3 (III.85.46-9). Volver al texto.

243 Or. 6 (III.16.3); *Medit*. 3 (III.87.95, 99). Volver al texto.

244 *CDH* 12 (II.70.6-7). Volver al texto.

245 *Ibid*. 1.8 (II.60.12-13). Volver al texto.

(246) *Ibid*. I.9-10 (II.61-7), II.11 (II.111.23-5), II.16-17 (II.122-6). Volver al texto.

(247) *Ibid*. II.18 (II.128.1-2); *Medit*. 3 (III.87.89-90). Volver al texto.

(248) *CDH* II.17 (II.126.5-6); *De cone. virg*. 8-13 (II.149, 155). Volver al texto.

249 *CDH* I.23 (H.91.8). Volver al texto.

250 *De cone*. III.7 (II.273.26-274.1). Volver al texto.

251 *Or*. 7 (III.25.2-3). Volver al texto.

252 *CDH* 1.15 (II.73.3-24). Así ya Boecio: 4 *De cons, prosn* 6: *licet in ahum, tamen in ordinem [homo] relabatur*. *Cf*. Agustín, Ep. 140.2.4. Y más tarde Buenaventura: *Brevil*. 3.4 (Opp. V.233). Volver al texto.

253 CDH I.18 (II.78-9). Volver al texto.

(254) *Ibíd*. (II.79-81). Volver al texto.

255 *De cone. virg*. 6 (II.147.19). [el orden armonioso del universo de las cosas.] Volver al texto.

256 Sim17. 7 (607B). [priva a Dios mismo de lo que él [Dios] más propia y particularmente debería tener]. Volver al texto.

257 *De beat. coel*. (601-2). Volver al texto.

258 *Simil*. 44 (624C). Volver al texto.

259 *Simil*. 43 (623A). Volver al texto.

260 Eadmer, *Vita* I.41 (*PL* 158.73B). Volver al texto.

261 *Simil*. 182 (697D). Volver al texto.

262 *CDH* 1.10 (II.66.24-6). Volver al texto.

(263) *Ibid*. I.19 (II.85.11-23). Volver al texto.

(264) *Ibid*. I.24 (II.93.18-20). Volver al texto.

(265) *Ibid*. I.24 (II.93.11; II.94.3). Volver al texto.

266 Eadmer, *Vita* II.22 (90A). Volver al texto.

267 *CDH* II.8 (II.103.9). Volver al texto.

(268) *Ibid*. II.5 (II. 100.16-20). Volver al texto.

(269) *Ibid*. 1.5 (II.52.19-23). Volver al texto.

270 *Ibid*. II.16 (II.118.18). Volver al texto.

(271) *Ibid*. I.20 (II.87.23-4). Volver al texto.

(272) *Ibid*. II.18 (II.128.8-12). Volver al texto.

273 *Ibid*. 13-25. Volver al texto.

274 *Simil*. 81 (653A). Volver al texto.

275 *Ibid*. 82 (653B-654B). Volver al texto.

276 *Ibid*. 84 (630A-C). Volver al texto.

(277) *CDH* II. 18 (II. 129.6-8). [debe hacerlo, porque debe hacerse lo que él quiere; y sin embargo no tiene que hacerlo, porque no se le exige como deuda]. Volver al texto.

278 *De cas. diab*. 12 (1.255.5-11). Volver al texto.

(279) *Ibid*. 3 (1.239.11). Volver al texto.

280 *Ibid*. 27 (I.275.30-3). Volver al texto.

(281) *Ibid*. 6 (I.243.20-2), 25 (1.273.29-30). Volver al texto.

(282) *Prosl*. 25-6 (I.118-21). Volver al texto.

(283) *Ibid*. 25 (1.119.7-9). Volver al texto.

284 *CDH* I.21 (II.88.18). La tentación insinúa al hombre: *nec tanti ponderis est peccatum, quantifacts illud* [ni el pecado es de tan gran peso como tú lo haces]. *Simil*. 115 (672A). Volver al texto.

285 *De cone*. III.8 (II.275.13). [en el abismo sin fondo, a menos que sea refrenado por la misericordia.] Volver al texto.

286 *Simil*. 102 (666AB). Volver al texto.

[(287)] *) Medit.* 3 (III.89.153). [en descenso a través del caos del infierno del que no hay retorno] Volver al texto.

[288] Or. 14 (III.60.1-2). Volver al texto.

[289] *Ibid.* 7 (III.31.77-8). Volver al texto.

[290] *Medit.* 3 (III.86.65-8). Volver al texto.

[291] *Ibid.* 84.22-85.3. Volver al texto.

[(292)] *) Or.* 4 (III. 11.10-19). Volver al texto.

[293] *Ibid. 6* (III.16.41-50). Volver al texto.

[294] *Ibid.* 7 (III.23.130-25.176). Volver al texto.

[(295)] *) Ibid.* 9 (III.30-1). Volver al texto.

[(296)] *) Ibid.* 10 (III.39-40). Volver al texto.

[(297)] *) Ibid.* 12 (111.47-8). Volver al texto.

[(298)] *) Ibid.* 16 (III.66-7). Volver al texto.

[299] Ep. 4 (III.104.21); Ep. 6 (III. 106.5-8); *Ep.* 12 (III.117.1-3), etc. [Damos mutuamente testimonio de nuestras conciencias] Volver al texto.

[300] Para todo el tema, véase Y. M.-J. Congar, 'L'Eglise chez S. Anselme', *SpicBec* 371-99, esp. p. 380, donde se cita *la Ep.* 162 (IV.35): *Sicut enim episcopi servant sibi auctoritatem quamdiu* concordant *Christo, ita sibi earn adimunt, cum discordant a Christo.* También p. 382 para una presentación de la presencia de Pedro, el portero del cielo, y su autoridad en sus sucesores, que se realiza más de una manera mística que trasciende lo temporal que a través de una sucesión temporal. Volver al texto.

[301] *Ep.* 243 (IV.153-4). Otros textos en Congar, p. 391. Volver al texto.

[302] *Simil.* 165 (692A). Volver al texto.

[(303)]) Discurso en Canterbury: Eadmer, *Vita* II.32 (*PL* 158.93). Volver al texto.

[304] Or. 12 (III.48.106-7). [Juan, tú me contemplas ciertamente, tú me contemplas. Contempladme, pues, Señor, contempladme conociéndome, contempladme apiadándoos de mí. Contempla y conoce, contempla para que yo conozca]. Volver al texto.

Buenaventura

[1] Las obras se citan a partir de la gran edición de Quaracchi: *Opera omnia*, 10 vols. (Quaracchi 1882-1902); el Informe A de las Colaciones sobre el Hexamerón de la edición de F. Delorme en *BFSMA* Vol. 8 (Quaracchi 1934); las *Quaestiones disputatae De caritate* y *De novissimis*

de la edición de P. Glorieux (*La France franciscaine*, Docum. II, París, 1950); las *Quaestiones disputatae De theologia* de la edición de G. H. Tavard en *RThAM*. 17 (1950), 178-256.

Entre la bibliografía cabe destacar: sobre la doctrina de Dios, Albert Stohr, *Die Trinitatslehre des hi. Bonaventura*, pt. I: *Die wissenschaftliche Trinitätslehre*, Miinster, 1923. Sobre la enseñanza acerca de las ideas doctrinales, J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure* (1929). Sobre el cristocentrismo, Alexander Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (en curso de publicación, con bibliografía). Sobre la doctrina de la iluminación, Gilson, *La philosophic de S. Bonaventure*, 3ª ed. 1953. Sobre la doctrina de los sentidos espirituales, Karl Rahner, 'La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-âge, en particulier chez S. Bonaventure', *RAM* 14 (1933), 263-299. Sobre la mística, E. Longpré, *La theologie mystique de S. Bonaventure* (AFH 14 [1921]). Sobre la teología de la historia, J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hi. Bonaventura* (1959).

Sobre estética, *cf.* especialmente Edgar de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, 3 vols. (Brujas 1946), sobre Buenaventura Vol. 3, cap. 6 (III 189-226). Sr. E.J. M. Spargo, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of St. Bonaventure* (FIP.P N.11, 1953). Karl Peter, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura* (disertación, Basilea, 1961).

El tratado *De transcendentalibus entis conditionibus* puede ser una obra de juventud de Buenaventura (Cod. Assisi bibl. Com. 186): es la primera obra que describe claramente lo bello como lo trascendente (edición de Dieter Halcour en *FS* 41 [1959], 41-106). Sobre el desarrollo de la alta estética escolástica, *cf.* Dom Henri Pouillon, OSB, 'La beaute, propriété transcendentale chez les scholastiques (1220-1279)', *AHDL* 21 (1946), 263-329; Dieter Halcour, *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris* (disertación, Freiburg i. Breisgau, 1957).

El comentario de las *Sentencias* se cita como sigue: 3 d34 I, 1 q 3 = In 3. Sent., *distinctio* 34,*pars* 1, *articulus* 1, *quaestio* 3. Además, 3 d35 q4 = In 3. Sent., *distinctio* 35, *articulus unicus* (no identificado), *quaestio* 4. *Fund=fundamentum*; c = *conclusio, dub* = *dubium*; S = *sermo*; a y b indican las columnas (de la edición Quaracchi). Volver al texto.

2 Anselmo tiene la última palabra, largamente, en *Breviloquium* VII 7 (*Opp.W* 290-291), pero igualmente en *De Sc. Chr*. q6 (V 35b), S 2 *Dom.*

5 *p. Pascha* (IX 313b); S 1 *Dom.* 2 *p. Pent.* (IX 359a). *Cf.* 1 dl, 3 q *ad 2* (I 41a). Volver al texto.

[3] *Sex. al.* S 7 2 (VIII 148a). Volver al texto.

[4] 1 *Sent, prooem.* q3 (I 13b). Volver al texto.

[5] Sobre esto, *cf.* J. Ratzinger, *loc. cit.* Volver al texto.

[6] *Legenda S. Franc,* prol. (VIII 504b); para otras aplicaciones de Ap 7,2 a Francisco, *cf.* el índice escriturístico, Vol. X 263. Volver al texto.

[7] *Hex.* 13, 1-6 (V 388ab). Volver al texto.

[8] *Enviado. Prooem.* (I 1-5); *cf. Comm. in Eccl.* 1 (VI 13b); S 2 *Dom. 2 p. Pascha* (IX 299b); *Don. Sp. Sti.* 4, 14 (V 476b): la revelación se compara con las aguas del mar por la profundidad de los misterios. El mar es profundo, el hombre no puede caminar por él; y tan poderosa es la profundidad de los misterios de la Sagrada Escritura que el hombre, por muy iluminado que esté y por mucho que se esfuerce, no es capaz de penetrar hasta el fondo de los misterios. Volver al texto.

[9] *Solil. prol.* (VIII 28-29). Volver al texto.

[10] *Brevil. prol.* (V 201-202). Volver al texto.

[11] *Ibid. prol.* 6 (V 208b). Volver al texto.

[12] *Hex.* 13, 2 (V 388a). Volver al texto.

[13] *Hex.* 10, 1 (V 377a). Volver al texto.

[14] *Hex.* 14, 3 (V 393a). Volver al texto.

[15] *Ibid.* 14, 5 (V 393b). Volver al texto.

[16] Así, por ejemplo, en las colaciones sobre el Hexamerón, cuyas siete etapas previstas (col. 3, 24; V 347) se rompen incompletas en la cuarta etapa, pero en ésta se ha dicho lo esencial. Del mismo modo, no hay que presionar demasiado las tres etapas del *De triplici via* (VIII 3-18): la primera conduce ya al amor nupcial y a la elevación por encima de todo lo que es de los sentidos, todo lo que puede imaginarse y entenderse. Volver al texto.

[17] *Hex.* 8, 6 (V 370a). Volver al texto.

[18] [la sabiduría amorosa], *Hex.* 19, 2 (V 420a). Volver al texto.

[19] *Hex.* 11, 21 (V 383b). Volver al texto.

[20] *Brevil. prol.* 3 (V 205a). Volver al texto.

[21] *De sc. Chr. q7* c (V 35a). Volver al texto.

[22] *Ibid.* V 35-36b. Volver al texto.

[23] *Ibid.* q7 c (V 40a). Volver al texto.

[24] *Ibid.* V 41a. Volver al texto.

[25] *Itin. (Itinerarium) prol.* 4 (V 296a). Volver al texto.

[26] *Itin.* 4, 3 (V 306b). Volver al texto.

[27] *Perf. vit. ad sot. (De Perfectione vitae ad sorores*) 5, 6 (VIII 119a).

Estas tres razones están tomadas de Ricardo de San Víctor, a quien se cita en el siguiente pasaje, *cf.* también S. 3 *Dom.* 3 *en Quadr.* (IX 229b). Volver al texto.

[28] *De sc. Chr.* q7 (V 433b). Volver al texto.

[29] *Hex.* 3, 30 (V 348a); *cf.* K. Rahner, "Sens spirituels", *loc. cit.* 279, n. 89; 282, n. 98. Volver al texto.

[30] 2 d23, 2 q3 c (II 544b)- Volver al texto.

[31] [éxtasis anagógico], 2 d23, 2 q3 *ad* 6 (II 546a). Volver al texto.

[32] [ignorancia erudita], *ibid.; Brevil.* 5, 6 (V 260a). Volver al texto.

[33] *Hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alta visione* [pero ver esto sólo se concede a un hombre suspendido fuera de sí en una visión profunda], *Hex.* 13, 11 (V 386a). *Contemplatio suspensa* [una contemplación suspendida], *Hex.* 20,1 (V 425 a). *El Itinerarium* utiliza las seis alas del serafín como divisiones de la obra: las alas se entienden como *sex illuminationum suspensiones* [seis suspensiones iluminativas], a través de las cuales el alma hace la transición *ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae* [a la paz a través de los raptos extáticos de la sabiduría cristiana], *Prol.* 3 (V 295b). Volver al texto.

[34] [es necesario . . . que pasemos a lo eterno], *Itin.* 1, 2 (V 297a). Volver al texto.

[35] [nadie puede ser bienaventurado, a menos que ascienda por encima de sí mismo], *ibid.* 1, I (V 296b). De acuerdo con la enseñanza sobre el *apex mentis* [cumbre de la mente], esta transición también puede denominarse *intrare in suum intimum et per consequens in summum suum ascendere* [entrar en su profundidad más íntima y *por consiguiente ascender* a su mayor altura], *Hex.* 2, 31 (V 341b). Volver al texto.

[36] [éxtasis], *Hex.* 23, 27 (V 449a). Volver al texto.

[37] [unión de amor], *Hex.* 2, 29 (V 341a). Volver al texto.

[38] *Hex. princip.* 2, 33, ed. Delorme 32. Volver al texto.

[39] [la forma de la sabiduría es maravillosa, y nadie la contempla sin asombro y éxtasis], *Hex.* 2, 7 (V 337b). Volver al texto.

[40] *Hex.* 20, 24 (V 429b). Volver al texto.

[41] *Itin. prol.* 2 (V 295b). Volver al texto.

[42] *Perf. vit. ad sor.* 6, 3 (VIII 121a). Volver al texto.

[43] *Itin.* 7, 6 (V 313b). Volver al texto.

[44] Hex. 20, 30 (V 430b). Volver al texto.

[45] [La sabiduría cristiana . . . expresada de forma verdaderamente divina], *Legenda S. Franc.* 13, 10 (VIII 545b). Volver al texto.

[46] *Ibíd. Prol.* 2 (VIII 505a). *Cf. S de S. Patren. Franc*. 5: *contra naturam . . supra artem* [contrario a la naturaleza . . . por encima del arte] (IX 593 b). Volver al texto.

[47] [expresivo e impreso], *Hex*. 22, 23 (V 441a). Volver al texto.

[48] [expresamente impresa la semejanza del crucificado], *Legenda minor* (VIII 576a). Volver al texto.

[49] *Ibid*. Volver al texto.

[50] [signo expresivo], *Hex*. 23, 14 (V 447a); S 2 *de S. Patre Franc*. (IX 574b). Volver al texto.

[51] *Legenda S. Franc*. 13, 5 (V 543b). *Cf.* S 2 *de S. Patre Franc: Signaculum . . . transformatum per incendium dilectionis . . . expressum per exemplum perfectae virtutis, . . . expressivum per zelum supernae virtutis* [un sello . . . transformado por el fuego del amor . . . hecho elocuente por el celo de la virtud celestial] (IX 547b). *Ponam te quasi signaculum, sc. in signis et stigmatibus impressis tibi Verbo Omnipotentis . . quia servus meus es et humilis* [*te* pondré como sello, es decir, en los signos y estigmas que te imprime la Palabra del *Omnipotente* . . . porque eres mi siervo, y humilde] (*ib*. 576a). *Maximam habuit devotionem ad Christi incarnationem et Christi crucem; propter amorem . . . transformatus est in Christum crucifixum et habuit clavos* [tuvo una grandísima devoción a la Encarnación de Cristo y a la cruz de Cristo; a causa de su amor . . . se transformó en Cristo crucificado, y recibió los clavos] (*ibid*. 580a). S 3: *Ipse enim voluit sequi Christum et portare crucem Christi. Unde ipsi . . apparuit Seraphim unus et tunc apparuerunt in corpore ejus . . . stigmata passionis* [porque deseaba seguir a Cristo y llevar la cruz de Cristo. Por eso . . . se le apareció uno de los Serafines, y entonces aparecieron en su cuerpo . . . los estigmas de la Pasión] (*ibid*. 584b). S 4: *Sicut est de ferro, quod cum bene calet, ita quod liquescit, tunc potest imprimi in illud quaelibet forma vel figura: sic in corde bene fervente per amorem ad Christum crucifixum imprimitur ipse Crucifixus vel crux Crucifixi, et amans transfertur vel transformatur in Crucifixum, sicut fecit B . Franciscus . . . . Signum crucis impressum corpori ejus significabat affectum quem ipse habebat ad Christum crucifixum* [De la misma manera que el hierro, cuando está muy caliente, se licua y entonces puede imprimirse en él cualquier forma o figura, así sucede con un corazón que arde verdaderamente de amor por Cristo crucificado: el propio crucificado o la cruz del crucificado se imprimen en el corazón, y el amante se transfiere o se transforma en el crucificado, tal como lo experimentó el beato Francisco. . . . La señal de la cruz impresa en su cuerpo significaba la devoción que él

mismo tenía por Cristo crucificado]. (*ibid*. 5893b). Volver al texto.

[52] *Perf. vit. ad sor. 6* (VIII 123b). Volver al texto.

[53] *De regim. animae* 7 (VIII 130a). Volver al texto.

[54] [La séptima edad corre paralela a la sexta], *Brevil, Prol. 2* (V 203b); *Hex*. 15, 18 (V 400b), 15, 12 (400a), 16, 2 (403b). Sobre la tradición del axioma, *cf*. Ratzinger, *loc. cit*. 17, n.3. Volver al texto.

[55] *De plant. Par*. 15 (V 578b). Aplicado a una enseñanza universal sobre la ciencia: *In omni scientia sine Christo evanescit sciens; Christus enim, replens animam splendoribus, sex facit in ea illustrationes praemissas, in septima quiescens* [En cualquier ciencia que sea sin Cristo, el científico se desvanece; porque Cristo, llenando el alma de esplendores, envía seis iluminaciones en ella, y toma su descanso en la séptima] (*Hex. Princip*. 1, Delorme 19). Véase más adelante, cap. 2. Volver al texto.

[56] [seis iluminaciones], *De red. art. (De reductione artium ad theologiam*) 6 (V 321b). Volver al texto.

[57] [seis suspensiones iluminantes], *Itin. Prol*. 3 (V 295b). Volver al texto.

[58] [ni queda nada excepto el día de descanso, en el que la astucia de la mente humana llega a descansar mediante un éxtasis de la mente], *Itin*. 6, 7 (V 312a). Volver al texto.

[59] *Ibid*. 7, 1 (V 312ab). El libro *De sex alis Seraphim*, que trata de las cualidades de los gobernantes de la Orden, las sitúa en la imitación del fundador: deben "tener alas espirituales" como el serafín que llevó las marcas de las llagas a Francisco (VIII 133b). Volver al texto.

[60] *Hex*. 3, 24s (V 347ab). Volver al texto.

[61] *Hex*. 5, 25 (V 358a). Si el pensamiento abarca los dos serafines junto al arca de la alianza, que están vueltos el uno hacia el otro y miran hacia el centro del santuario, entonces tenemos una nueva duplicación: aquí, son las dos veces seis alas las que juntas dan el número bíblico doce (que se encuentra en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en la apocalíptica), por lo que los doce artículos de la fe corresponden a los doce apóstoles. Así pues, Buenaventura puede hablar de una "doble seráficacia" del alma. *Hex*. 8, 8.12-17 (V 370-371). Volver al texto.

[62] *Hex*. 8, 15 (V 371). Volver al texto.

[63] *Ibid*. 14, 19 (V 396a). Volver al texto.

[64] S 2 *en Parasc* (IX 265b). Volver al texto.

[65] *Perf. vit. ad sot*. 6 (VIII 120a). La misma recomendación se hace a los novicios: *Regula Nov*. 4 (VIII 480b) y *passim*. Volver al texto.

[66] *Ibid*. 120b. Volver al texto.

[67] *Solil*. 1, 33-34 (VIII 39b-40a). Volver al texto.

[68] *Ibid*. 1, 39 (VIII 41b). Volver al texto.

[69] *Vitis myst*. 4, 3 (VIII 167a). Volver al texto.

[70] S 1 *en Coena Dni*. (IX 247b). Volver al texto.

[71] *Lignum Vitae, Prol*. (VIII 68a). Volver al texto.

[72] *Legenda S. Franc*. 13 (VIII 543b). Volver al texto.

[73] *Legenda minor* (VIII 575b). Volver al texto.

[74] S 1 *Dom. infr. oct. Epiph*. (IX 172b). Volver al texto.

[75] S 1 *Dom*. 3 *p. Pascha* (IX 307b). Volver al texto.

[76] *Hex*. 2, 3 (V 337a). Volver al texto.

[77] *Ibid. 2, 6* (V 337a). Volver al texto.

[78] *Hex*. 19, 3 (V 420b). Volver al texto.

[79] *Brevil*. 1, 1 (V 210b). Volver al texto.

[80] *Hex*. 17, 28 (V 414b); Ratzinger, *loc. cit*. 155-159. Volver al texto.

[81] [mundo actual], *Hex*. 5, 9 (V 355b), y con frecuencia. Volver al texto.

[82] *Hex*. 19, 7-10 (V 421a-422a). Volver al texto.

[83] *Ibid*. 14 (V 422b). Volver al texto.

[84] *De red. art*. (V 3230-3243). Volver al texto.

[85] [a medias], *Hex*. 11, 10 (V 381b). Volver al texto.

[86] Hex. 1, 13 (V 331b). Volver al texto.

[87] S 2 *en Nativ. Dni*. (IX 107b). Volver al texto.

[88] *Hex*. 19, 7 (V 421a). Volver al texto.

[89] S 2 *Dom*. 3 *Adv*. (IX 63a); *cf. Hex*. 17, 27 (V 413b). Ratzinger, *he. cit*. 151s. Volver al texto.

[90] S 1 *en Asc*. (IX 317b). Volver al texto.

[91] *Hex*. 6, 10 (V 362 s.). Buenaventura desarrolla aquí la noble imagen de las virtudes cardinales como guardianas de los cuatro puntos cardinales del alma, imagen que Claudel retomó en su Quinta Oda. *Cf Coll*. 7, 15s (V 367b). Volver al texto.

[92] *Hex*. 5, 14 (V 356b). Volver al texto.

[93] *Hex*. 5, 2 (V 354a-355b). Volver al texto.

[94] [(el hombre) desea conocer y experimentar lo que conoce y, en consecuencia, estar unido a lo que conoce], *Hex*. 19, 2 (V 420b). Volver al texto.

[95] [Es una abominación muy grande, que la hija más hermosa del rey (es decir, la sabiduría) se nos ofrezca como novia, y prefiramos fornicar con una vil sirvienta y recurrir a una prostituta], Hex. 2, 7 (V 337b); *cf.* 5, 21: *luxuriata est metaphysica* [la metafísica se entrega al desenfreno]. Volver al texto.

[96] Hex. 17, 25 (V 413ab); cf. 18, 3 (V 415a). Volver al texto.

[97] Hex. 3, 25 (V 347a). Volver al texto.

[98] S *theol.* 4, 3 (V 568b). Volver al texto.

[99] [la Palabra inspirada . . . conforme a la cual (la Palabra) está en la mente], S 1 *in coena Dni*. (IX 249a); *cf.* S 1 *Dom. 2p. Pascha* (IX 249b), S 3 *Dom*. 2 *p. Pascha* (IX 301b). Es imposible llegar a una verdadera revelación de la fe, *nisi per adventum Christi in mentem* [excepto a través de la venida de Cristo a la mente]', *S theol.* 4, 3 (V 568b). Volver al texto.

[100] *Hex*. 9, 6-8 (V 373b). Volver al texto.

[101] *De Don. Sp. Sti. 1*, 7 (V 458b). Volver al texto.

[102] [la teología, en cuanto ciencia fundada en la fe y revelada por el Espíritu Santo], *Brevil. Prol.* 3 (V 205a); *cf.* 5 (207a). Volver al texto.

[103] [a través del cual se revelan todas las cosas], *Hex*. 3, 2 (V 343a); 3, 22 (V 347a). Volver al texto.

[104] *Qu. de Theol. 1 resp*. (Ed. Tavard *loc. cit*. 212, 12-13); *cf.* 13 *resp.: haec scientia est per divinam inspirationem* [esta ciencia es *por* inspiración divina], *ibid.* 226, 35. Volver al texto.

[105] *Brevil.* 7 (V 260b). Volver al texto.

[106] *Hex*. 8, 3 (V 369b). Volver al texto.

[107] *Hex*. 9, 10-11 (V 374a); el añadido final sólo figura en el Informe A (Delorme 121). Volver al texto.

[108] *Ibid.* 9, 12-14 (V 374b). Volver al texto.

[109] *Hex*. 10, 1-4 (V 377-378; Delorme 126-127). Volver al texto.

[110] [era lo más apropiado], *Brevil.* 4, 1 (V 241a). Volver al texto.

[111] [todo esto se sigue necesariamente y se exige lógicamente], *Brevil*. 4,10 (V 251a). Volver al texto.

[112] 1 d3 I q1 *ad* 5 (I 69-70). Volver al texto.

[113] *Intellectus informatur (in patria) ad videndum Deum similitudine divinae essentiae impressa in ipso intellectu, non abstracta ab ipsa essentia divina* [el intelecto se inclina hacia la visión de Dios (en la patria celestial) por la semejanza de la esencia divina que se imprime en el propio intelecto, semejanza que no se abstrae de la propia esencia divina], *Qu. de Novissimis* 6 (ed. Glorieux, *loc. cit*. 59). Volver al texto.

[114] El texto se cita en: *Hex*. 2, 19 (V 339b), 10, 3 (V 377b), 11, 1 (V 379ab)> 11, 2 (V 380a), 11,22 (V 383b), 12, 1 (V384a), 15,11 (V 400a); *De Don. Sp. Sti*. 4, 2 (V 474a); *De Plant. Par*. 5 (V 576); *In Eccl*. 1 (VI 13b); *In Sap*. 4 (VI 134b); *Comm. in Joh*. 2 (VI 270b); 4 (VI 295b); 17 (VI 476b); 21 (VI 521a); *Coll. in Joh. Coll*. 62 (VI 61 ib); *In Lk*. 3 (VII 88b); 9 (VII 234b); *Legenda S. Franc*. 13 (VIII 543b: aplicado a Francisco); *Legenda minor* (VIII 576b; igualmente); *S feria* 2 *p. Dom*. 2 *in Quadr*. (IX 221b: el rostro del alma contemplante debe reflejar la gloria de Cristo transfigurado en el Tabor); S 3 *Dom*. 3 *en Quadr*. (IX 229b); S 10 *Pent*. (IX 345b); S 3 *Dom. 2p. Pent*. (IX 363b); S 5 *Dom. 22 p. Pent*. (IX 446a); S 6 *Dom 22 p. Pent*. (IX 449a). Volver al texto.

[115] En el sermón teológico *Christus unus omnium magister*, Buenaventura contrapone los logros de los dos griegos: Aristóteles tiene el don de la ciencia, Platón el don de la sabiduría; Aristóteles tiene razón al entender el conocimiento humano "como surgido en el camino de los sentidos, la memoria y la experiencia", y por ello reprende con razón a Platón, "que deriva todo conocimiento cierto del mundo inteligible o ideal"; pero Platón postula correctamente la existencia de estas ideas o fundamentos eternos del ser. El matrimonio exitoso de lo ideal y lo real sólo se logró finalmente en la Antigua Alianza (Moisés) y en la Nueva Alianza (Pablo), sobre todo en el propio Cristo, en cuanto que era *simul perfectus viator et comprehensor* [al mismo tiempo el perfecto viajero y el perfecto hombre de entendimiento] (V 572ab), y por ello poseía un conocimiento pleno, tanto a posteriori como a priori. Volver al texto.

[116] I d3 I q4 (I 75-76). Volver al texto.

[117] Ya expresado implícitamente en 1 d2 q2 (I 53), *ibid*. q4 (I 57), y explícitamente en la época tardía: *fides . . . dictat, de Deo esse sentiendum altissime et piissime* [la fe . . . dicta que se piense en Dios de la manera más elevada y piadosa], *Breuil*. 1, 2 (V 211a), desarrollado en *Hex*. 9, 23f. (V 375b-376b); 11, 5s. (V 381b). Volver al texto.

[118] 1 d2 q2 *fondo*. 1-4 (I 53). Volver al texto.

[119] *Hex. 11*, 13-20 (V 382a-383a). Volver al texto.

[120] 1 d27 II q4 (I 487-488). Volver al texto.

[121] Hex. 12, 3 (V 385a). Volver al texto.

[122] 1 C131 II, 1 q21 (I 540a). *Imago* es así esencialmente una copia, y es un abuso del lenguaje usarla del original (*ibid*. ab). Volver al texto.

[123] *Ibid. fondo*. 4. Volver al texto.

[124] 1 d31 II, 1 q2 c (I 542a). Volver al texto.

[125] 1 d27 II q4 *fondo*. 1 (489a). Volver al texto.

[126] [una pura imitación y semejanza, no mezclada con ninguna impropiedad], I d8 I, I q1 c (I 151b). Volver al texto.

[127] 1 d6 q1 *ad* 4 *et* c (I 126b, a). Volver al texto.

[128] [el bien es difusivo de sí mismo]. . . [a través de los medios de la naturaleza, sin embargo como el Hijo amado], *ibid,* q2 (I 128a). Volver al texto.

[129] 1 d2 q2 c (I 54a); 1 d7 q1: *non tantum est essentiale appropriatum per additionem, immo etiam dicit proprium personae* [lo que es de la esencia no se apropia simplemente mediante una *adición*, sino que es el nombre de algo que pertenece a la persona] (I 136a); *cf. ibid*. q2 (1139b); 1 d191 q2 *sol*. 3: *emanatio personae non attenditur secundum rationem bonitatis essentiae, sed magis fecunditatis personae* [cuando se habla de la emanación de la Persona, ésta no debe entenderse como causada por la *bondad* esencial, sino más bien como causada *por la fecundidad* de la Persona] (1345b). *Sobre la fontalis plenitudo Patris*: I d271 q2 (esp. I 470b-471a). Volver al texto.

[130] 1 d9 q1 (I 181ab). Volver al texto.

[131] *assimilatio . . . secundum rationem exprimendi* [una asimilación . . . según el modo propio de expresión], 1 d39, 1 q1 *ad* 4 (I 686b); *expressio luminis non permixta obscuritati* [la manifestación de la luz, no mezclada con ninguna oscuridad], 1 d81,1 q1 (115 lb); *aequalitas* (as *quantitas virtutis*) [la igualdad como cantidad de virtud], 1 d19 I q1 (I 343a). *Haec similitudo sive Verbum est Veritas* [esta semejanza o Verbo es la verdad], *Hex*. 3, 8 (V 344b). Volver al texto.

[132] 1 d6 q3 (I 129b). Volver al texto.

[133] *Hex*. 3, 7 (V 344ab). Volver al texto.

[134] *Hex*. 9, 2 (V 372b-373a). Volver al texto.

[135] 1 d8 I, 1 q1 *ad* 4, 7 (I 151b). Volver al texto.

[136] *Hex*. 1, 12 (V 331ab). Volver al texto.

[137] [hay que apartar los ojos del espíritu], *Hex*. 2, 32 (V 342a). Volver al texto.

[138] A. Stohr, *Trinitätslehre, lot. tit.* 34 y frecuentemente; A. Gerken, *loc. cit., passim*. Volver al texto.

[139] *Véase, por ejemplo*, 1 d31 II, 2 q3 (esp. *ad* 7) (I 348-349). Volver al texto.

[140] Kurt Ruh, *Bonaventura deutsch* (Berna, 1956). Volver al texto.

[141] [ha expresado su propia semejanza, y en consecuencia ha dado expresión a todo lo que podía], *Hex*. I, 16 (V 332a). Volver al texto.

[142] *Ibid*. 1, 13 (V 331b). Volver al texto.

[143] [Es necesario que esta difusión total pueda darse en algo que no pueda pensarse en nada mayor], *Hex*. 11, 11 (V 382a). Volver al texto.

[144] S 1 *Vig. Nativ*. (IX 89a). Volver al texto.

[145] [a causa de la inmensidad (de Dios) y la grandeza totalmente desproporcionada (a la pequeñez del hombre)], *De Sc. Chr*. 7, 10 (V 41b); 7, 14 (42a); ic (5a); 1 d35 q5 *ad* 2 (I 612b). Volver al texto.

[146] I d39, 1 q1 *ad* 4 (I 686b). Volver al texto.

[147] [el arte más elevado], *De Sc. Chr*. 4 c (V 23b). Sobre el tema *del ars* en general, *cf*. 1 di, 1 q1 *ad* 4 (I 31b); 2 d7 II, 2 q2 (II 202a); *Hex*. 5, 13 (V 356a). Volver al texto.

[148] [el arte del Padre], *De red. art*. 20 (V 324b). Volver al texto.

[149] [poder engendrar y poder crear es una misma capacidad], 1 d7 q3 c (I 141b). Volver al texto.

[150] *Cf*. texto en el *Scholion*, I 603b-604a. Volver al texto.

[151] *Hex*. 3, 8 (V 344b). Volver al texto.

[152] *Hex*. 12, 9 (V 386a), Delorme 143. Volver al texto.

[153] 1 d36, 2 q1 c (I 623-624). Volver al texto.

[154] [la semejanza que es la verdad misma en su poder expresivo... expresa mejor una cosa que la cosa se expresa a sí misma, pues la cosa misma recibe el poder de expresión de ella (es decir, de la semejanza)], 1 d35 q1 *ad* 3 (I 602a). Volver al texto.

[155] [la desemejanza es siempre mayor que la semejanza], *ibid, ad* 2 (I 601b). Volver al texto.

[156] 1 d48, I q1 (I 852b). Volver al texto.

[157] [Pero la semejanza de la expresión es la más alta, porque es causada por la intención de la verdad . . . que es ella misma expresión], 1 d35 q1 *ad 2* (1601b). La preocupación de Karl Barth se toma aquí en serio y se responde satisfactoriamente. La relación de la expresión con lo expresado queda fijada por el original. Buenaventura va más lejos en la dirección de acceder a la petición de Barth cuando distingue el ser-imagen de la criatura *ex propria repraesentatione* [desde su propio carácter de representación] de otros tres tipos de imagen,

que se dan todos en la revelación bíblica: las prefiguraciones en la profecía, la asunción de una imagen por los ángeles *(vg,* en el Ángel de Yahvé), y el carácter simbólico otorgado en el acto de institución, como en los sacramentos, donde además del poder natural de significar se da desde lo alto una nueva relación con lo significado: *bin. 2,* 12 (V 303a). La revelación puede elevar todas las cosas a imágenes (*facit figuras de omnibus), Hex. 17,* 20 (V 412b). Volver al texto.

[158] *Cf*. n. 154. Volver al texto.

[159] I d39, I q1 *ad* 4 (I 686b). Volver al texto.

[160] 1 d8 I, 1 q1 *ad* 4. 7 (I 151b). Volver al texto.

[161] [dar expresión], 1 d36, 2 q1 (I 624a). Volver al texto.

[162] [esplendores ejemplares], *Hex*. 12, 14 (v 386b). Volver al texto.

[163] *Ibid*. 12, 8 (V 385b). Volver al texto.

[164] [expresión más clara], 1 d3 5 q2 *ad* 3 (1606b); q4 c (1610a); *De Sc. Chr*. 2 (V 9): *lucidissime, expressissime, distinctissime, integerrime* [más claramente, más explícitamente, más claramente, más enteramente]. Volver al texto.

[165] 1 d35 q2 *ad* 2 (I 606b). Volver al texto.

[166] *Hex*. 3, 4 (V 343b). Volver al texto.

[167] *Ibid*. 20, 5 (V 426a); *Brevil*. 8 (V 216-217). Volver al texto.

[168] *De sc. Cr*. 3, 17 (V 16a). Volver al texto.

[169] *Ibid*. 3 c (V 13b). Es, pues, superfluo preguntarse si las cosas están representadas en la idea según sus diferencias, o sólo según lo que tienen en común; la respuesta se encuentra en la superioridad del poder divino de expresión a todo *género (ibid. obj*. 13 y la respuesta). Volver al texto.

[170] [en una falta de diversidad general y real]. . . [en una diversidad múltiple], *ibid*, q3 *ad* 10 (V 15b). Volver al texto.

[171] *Ibid, ad* 8 (V 15a). Volver al texto.

[172] 1 d.7 *dub. 2* (I 144b). Volver al texto.

[173] 1 d28 q4 c (I 503a). Volver al texto.

[174] *Itin*. 6, 2 (V 311a). Volver al texto.

[175] Hex. 11, 9 (V 381b). Volver al texto.

[176] Pedro Lombardo, 1 *Sent*, d 3 *pars 1 cap*. 1 (= I 63a). El modelo de Lombardo aquí es *De vera religione* c. 55 n. 113 de Agustín, donde, sin embargo, sólo se usa *forma*, no *pulchritudo*, cuando se habla del Hijo. Volver al texto.

[177] *De Trin*. II n. 1, conclusión. Volver al texto.

[178] Lombardo, 1 d31 *pars* II *cap*. 2 (= 1 530a). Volver al texto.

179 [eternidad-belleza-gozo], *Hex*. 21, 11 (V 433a). Volver al texto.

180 ['la belleza no es otra cosa que la igualdad en número'; y ahí las numerosas causas se reducen a una], *Hex*. 6, 7 (V 361b-362a); *cf. De tripl. via* 7: *altitudo, pulchritudo, dulcedo . . . . Pulchritudo (attribuitur) Filio propter veritatem et sapientiam. Nam sapientia multitudinem idearum, Veritas autem aequalitatem includit, 'pulchritudo autem nihil aliud est quam aequalitas numerosa*' [majestad, belleza, dulzura . . . La belleza (se atribuye) al Hijo a causa de la verdad y la sabiduría. Pues la sabiduría incluye la multitud de las ideas, mientras que la verdad incluye la igualdad (del número), y 'la belleza no es otra cosa que la igualdad en el número'] (VIII 17b). Otros pasajes sobre la sabiduría que hacen la misma atribución: *S de Trin*. (IX 352b); *cf. S theol*. 2, 14 (V 542b). Volver al texto.

181 1 d31 II, 2 q_3 (I 543-545). Volver al texto.

(182) Tampoco se tiene en cuenta otro significado de *especie*, el de *forma totius* (*especie* es entonces el concepto opuesto *a género* y a *individuum*): precisamente desde este punto de vista, el término *especie no puede* aplicarse al Dios-hombre como tal: 3 d2, 2 q3 (III 48b). Volver al texto.

183 1 d31 II, 2 q3 (I 544ab). Volver al texto.

184 Sobre la remisión al Padre a través del Hijo como medio de conocimiento, que es enviado (expresado) desde el objeto, *cf. De red. art. 8 (V 322a)*. 8 (V 322a). Volver al texto.

185 1 d27 II, q4 c (I 490a). Volver al texto.

186 2 di II, 1 q1 *ad* 3 (II 40b). Volver al texto.

187 2 d9 q8 c *et ad* 4 (II 255b-256b). Volver al texto.

188 *De sc. Chr*. 4 (V 24a). Volver al texto.

189 *Brevil*. 2, 12 (V 230ab). Volver al texto.

190 1 d3 I q2 (I 73ab). Volver al texto.

(191*) Itin*. 1, 9 (V 2983b). Volver al texto.

192 *Itin*. 2, si. (V 299b f.). Volver al texto.

193 *Itin. 1*, 15 (V 299b). Volver al texto.

194 [asimilación explícita de lo cercano], 2 d16, 1 q1 (II 394b-395a). Volver al texto.

195 [tener capacidad para Dios], 1 d3 I q1 (169a); *Brevil*. 7, 1 (V 281a); 7,7 (V 289b); *Itin*. 3, 3 (V 304a). *Tantae capacitatis es, ut nulla creatura infra Deum sufficit satiare tuum desiderium* [tan grande es tu capacidad que ninguna criatura inferior a Dios basta para satisfacer tu anhelo], *Solil*. 1, 6 (VIII 3 lb); *S theol*. 4 (V 571b). Volver al texto.

196 [capaz de ser informado], *De Don. Sp. Sti*. 1, 5 (V 458a). Volver al

texto.

[197] S 2 *de Nativ*. (IX noa). Volver al texto.

[198] *Cf*. n. 194 y, sobre este punto, el *Scholion* (II 396). Volver al texto.

[199] [sólo es la Imagen, no tiende a la imagen], 2 d16 *dub*. 3 (II 407b). Volver al texto.

[200] [objeto motivador], S *theol*. 4, 16 (V 571b). Volver al texto.

[201] [causa móvil], *De sc. Chr*. 4 (V 24a); *ratio motiva (ibid*. 23b). Volver al texto.

[202] *Hex*. 5, 33 (V 359b). Volver al texto.

[203] [principio del que brota la iluminación que da el conocimiento], S *theol*. 4, 1 (V 567a). Volver al texto.

[204] 1 d3 II, 2 q1 c: *praecedens fuit per conversionem animae ad Deum, haec est per conuersionem animae supra se* [lo que ha sucedido vino por la conversión del alma a Dios, es decir, por la conversión del alma por encima de sí misma] (I 89b). Volver al texto.

[205] 1 d3 II, 1 q2 c (I 83b). Volver al texto.

[206] *Ibid, ad* 5 (I 84b). Volver al texto.

[207] 1 d3 II *dub*. 1 (I 93a). Volver al texto.

[208] *De Don. Sp. Sti*. 1, 9 (V 459a). Volver al texto.

[209] *De tripl. via* 2, 14 (VIII 6b). Volver al texto.

[210] *Hex*. 21, 18: *continuatio-reductio* [continuación-reducción] (V 434a); *De Don. Sp. Sti* 1, 10: *reversio-conjunctio* [reversión-conjunción] (V 459a). Volver al texto.

[211] *Creatura rationalis . . . non est pia, nisi refundat se super originem suam* [una criatura racional . . . no es amorosa (con su creador) a menos que se derrame sobre su origen], *De Don. Sp. Sti*. 3, 5 (V 469a). Volver al texto.

[212] *Itin*. 3, 3 (V 304a). Volver al texto.

[213] *Hex*. 11, 10 (V 381b). Volver al texto.

[214] [causas eternas]. *Inquantum est imago Dei . . aeternas rationes attingit* [en cuanto es imagen de Dios . . . alcanza a las causas eternas], *De sc. Chr*. 4 (V 24a). *Portio ilia, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit* [aquella porción en la que está la imagen de Dios, que se aferra a las reglas eternas] *(ibid.*). Volver al texto.

[215] *Hex*. 12, 5 (V 385a). Volver al texto.

[216] *S theol*. 4 (V 567-574). Volver al texto.

[(217)] *Ibid*. 4, 24-26 (V 573b). Volver al texto.

[218] 1 d3 I q1 *ad* 5 (I 70a). Volver al texto.

[(219)] *De sc. Cr. 4*, 13 (V 25b). Volver al texto.

[220] *Ibid*. 4, 19 (V 26a). Volver al texto.

[221] [más presente, más activo], *Itin.* 5, 7 (V 309b). Volver al texto.

[222] *Ibid.* 5, 4 (V 309a); 1 di, 3 q2 (I 41a); *De sc. Chr.* 4, 31 (V 20b). Volver al texto.

(223) *Hex.* 12, 11 (V 386a), Delorme 143. Volver al texto.

[224] S *theol.* 4, 18 (V 572a). Volver al texto.

[225] [principio y razón . . . objeto y causa móvil], *ibid.* 4, 17 (V 571b). Volver al texto.

[226] 1 d3 I q2 (I 72a). Volver al texto.

[227] 1 d3 II, 1 q2 (I 83b). Volver al texto.

[228] [objeto que es la fuente], *Hex.* 5, 33 (V 359b). Para comprender bien este concepto, *cf.* 1 di, 3 q2 *concl.* 2: *objectum intelligible excellens* (en Dios) *juvat et confortat, quia influentia talis cognoscibilis procedit ab intimis et intrat ipsam potentiam . . .cum sit intimum ipso intellectui, in ejus perceptione virtus non dispergitur sed colligitur, et quanto virtus est magis unita, tanto fortior* [el objeto inteligible y nobilísimo (en Dios) da alegría y consuelo, porque la influencia de tal objeto cognoscible procede de lo más íntimo (de Dios) y penetra en la potencia (de conocer) misma . . porque pertenece íntimamente al intelecto mismo, en el acto de percibir el poder (del intelecto) no se difunde sino que se reúne en una unidad: y cuanto mayor es la unidad del poder, mayor es su fuerza], (I 39b). Volver al texto.

[229] A. Gerken*, loc. cit.*, Parte I, cap. 2 II, 2. Volver al texto.

[230] *Cf.* n. 163. Volver al texto.

(231) *Hex. 1*, 20 (V 332b). Volver al texto.

[232] *De sc. Cr.* 4 *sol. 2* (V 24b). La luz eterna brilla para el investigador y el filósofo indirectamente incluso en los principios generales del conocimiento natural, en una cierta validez universal que como tal pertenece a la estructura del conocimiento: *non sequitur quod ipsa sit nobis nota secundum se, sed prout relucet in suis principiis et in sua genetalitate* [no se sigue que nos sea conocida como es en sí misma, sino que brilla en sus principios y en su generalidad], *ibid. sol. 16* (V 25b). Volver al texto.

[233] *Itin.* 3, 3 (V 304a), 3, 4 (V 305a). Volver al texto.

(234) *Ibid.* 3, 4 (V 304b). Volver al texto.

(235) *Hex.* 5, 31 (V 359b); *Itin.* 5, 3 (V 308b); 5, 6 (V 309b). Volver al texto.

(236) *Brevil.* 5, 2 (V 254a). Volver al texto.

[237] *De red. art.* 26 (V 325b). Volver al texto.

(238) *Brevil. prol.* 2 (V 204a). Volver al texto.

[239] *De red. art.* 20 (V 324b). Volver al texto.

[240] *Ibid.* 21 (V 324b). Volver al texto.

(241) *Brevil.* 2, 21 (V 230b). Volver al texto.

[242] *De sc. Chr.* 4 *sol.* (V 26b). Volver al texto.

[243] *Itin.* 1, 2-3 (V 297a). Volver al texto.

[244] *Hex.* 2, 20 (V 430a). Volver al texto.

[245] *Hex.* 13, 12 (V 390a), con Delorme 150. Volver al texto.

(246) *Ibid.* 10, 10-18 (V 378-379). Volver al texto.

(247) *Ibid.* 12, 14-16 (Y 386b). Volver al texto.

(248) *Ibid.* 14-17 (V 386b-387a); *Brevil.* 2, 11 (V 229a). Volver al texto.

[249] *Hex.* 2, 2 (V 336b). Volver al texto.

[250] 2 di I, 1 q1 *ad* 2 (II 17b). Volver al texto.

[251] *De sc. Chr.* 5 *ad* 11 (V 31a). Volver al texto.

[252] *Brevil.* 2, 4 (V 221b). Volver al texto.

(253) *Ibid.* 2, 10 (V 228ab). Volver al texto.

[254] *Ibíd.* (V 228a). Volver al texto.

[255] *Hex.* 4, 9 (V 350b). Volver al texto.

[256] *Ibid.* 4, io (V 351a). *Nec alicui corpori unitur rationalis potentia absque vegetali et sensibili* [y la facultad racional no está unida a ningún cuerpo sin las facultades físicas y sensitivas]: 2 d17, 2 q1 *fund.* 3 (II 419a). Volver al texto.

[257] *Brevil.* 7, 4 (V 2850-2863). Volver al texto.

[258] *Ibid.* 7, 4 (V 2840-2853). Volver al texto.

[259] 5. *fer. 2 p. Pascha* (IX 283a). Volver al texto.

[260] [Como la rosa es bella entre las flores, así es la claridad de la luz entre los colores], *Itin.* 2, 2 (V 300a); 2 d17, 2 q2 *ad* 1: *Lux ex aequalitate complexionis generata consurgens, et haec est ilia lux quaefacit corpus esse susceptibile vitae* [Surge la luz, nacida de la igualdad de la composición de las partes, y ésta es aquella luz que hace al cuerpo capaz de recibir la vida] (II 423ab). Volver al texto.

[261] 4 d49 II *secc.* 2, 2 q1 *fund.* 3 (IV 1025a). Volver al texto.

[262] *Omne autem, quod habet aliquant formam, habet pulchritudinem* [todo lo que tiene alguna forma, tiene belleza], 2 C134, 2 q3 *fund.* 6 (II 814a). Volver al texto.

[263] *Brevil.* 2, 3 (V 220b-221a). Volver al texto.

[264] 2 d15, 2 q3 (II 387a); en *Hex.* 3, 6 *ordo naturae* y *ordo temporis* [el orden de la naturaleza, el orden del tiempo] se derivan juntos de la eternidad (V 344a). Volver al texto.

[265] 2 d15, 2 q1 *ad* 4.5 (II 383b). Volver al texto.

(266) Cif. *Dei 11*, 18; *Ver. rel. c.* 22 *n.* 42; *c.* 41 *n.* 77. Volver al texto.

(267) *Brevil. prol. 2* (V 204b). Volver al texto.

268 *Hex*. 15, 11 (V 400a). Si alguien quiere ver cuántas pruebas da Dios de sí mismo en sus obras, debe prestar atención no sólo a lo que ve en el presente, sino también a lo pasado y a lo futuro, del mismo modo que la belleza de un metro no se percibe a partir de una sola sílaba". 2 d32, 3 q2 (II 774b). Volver al texto.

(269) *Hex*. 11, 19f. (V 375ab). Volver al texto.

270 3 d1, 2 q2 *fondo. 2* (III 31-32). Las razones se desarrollan en la conclusión. Volver al texto.

271 2 d36, 2 q1 (II 848b); I d44, 1 q3 c (I 786-787). Volver al texto.

272 *Brevil*. 4, 4 (V 2440-2453). Volver al texto.

(273) Sobre esto, *cf*. J. Ratzinger, *op. tit*. Volver al texto.

274 2 d1 II, 3 q2 c (II 50b). Volver al texto.

275 2 d17, 2 q2 c *et ad* 6 (II 423ab); *cf*. 2 d2 II, I q2. Volver al texto.

276 2 d17, 2 q3 c (II 425b). Volver al texto.

(277) *Brevil*. 2, 4 (V 222a). Volver al texto.

(278) *Ibid*. 2, 9 (V 227b). Volver al texto.

(279) Hex. 4, 6 (V 349b). Volver al texto.

280 *S. theol*. 2, 9 (V 541b). Volver al texto.

281 2 d17, 2 q1 *fondo*. I (II 419a). Volver al texto.

282 *Ibid*. c (II 419b). Volver al texto.

283 3 *d2*, 1 q2 *c ad* 1 *fund*. 2 (III 40b-41a, 40a). Volver al texto.

284 *Ibid*. 40b. Volver al texto.

285 *Véanse* los nn. 195f. Volver al texto.

286 4 d43, 1 q1 *fondo*. 5 (IV 883a). Volver al texto.

287 *Brevil*. 2, 9 (V 227a). Volver al texto.

288 2 d17, 2 q1 (II 420a). Volver al texto.

289 *Brevil*. 2,11 (V 229a). *Cf. duplex sensus* en el sentido de infantil-sensual y adulto-espiritual, *S. 2 Dom*. 1 *en Quadr*. (IX 208a). Volver al texto.

290 *Brevil*. 3, 3 (V 232b). Volver al texto.

291 *De red. art*. 8 (V 322a). Volver al texto.

292 *Ibid*. 10 (V 322b). Volver al texto.

293 *Solil*. 4, 20 (VIII 63 a). Volver al texto.

294 *Ibid*. 21 (VIII 630-643). Volver al texto.

(295) *Brevil*. 2, 9 (V 227a) y n. 5 allí. Volver al texto.

296 *De red. art*. 3 (V 320a); 2 d13, 2 q2 *contra 2*, y n. 8 allí (II 319b). Volver al texto.

297 4 d49 I *sec*. 1, 3 q1 *arg*. 5 (IV 1018a). Volver al texto.

(298) *Itin*. 2, 3-4 (V 300ab). Volver al texto.

[299] *De red. art.* 3 (V 320ab). Volver al texto.

[300] *Brevil.* 5, 6 (V 259b). Volver al texto.

[301] *Itin.* 4, 3 (V 306b). Volver al texto.

([302]) Discrepo aquí de la interpretación de los sentidos espirituales en Buenaventura dada por Karl Rahner, *La doctrina . . . , loc. cit.* Volver al texto.

[303] *Brevil.* 5, 6 (V 260a). Volver al texto.

[304] [en sí], *In Joh. coll.* 1, 43 (VI 255-256). Volver al texto.

[305] [por unión íntima], 3 d24 *dub.* 4 (III 531). Volver al texto.

[306] 2 d23, 2 q3 (II 545a). Volver al texto.

[307] *Ibid. ad 5* (II 546a). Volver al texto.

[308] [ignorancia erudita], *ibid, ad* 6 (II 546a). Volver al texto.

[309] *Hex*. 2, 29: *in vertice est unitio amoris* [*en la cumbre* está la unión del amor]. 2, 30: *sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit, et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu* [sólo la facultad afectiva permanece despierta, e impone silencio a todas las demás facultades, y entonces el hombre se aleja de los sentidos y se instala en el éxtasis, y oye palabras secretas que el hombre no puede pronunciar, porque sólo existen en el sentido afectivo]. 2, 32: *mens oculis intellectualibus aspicere non potest, et ideo amovendi sunt* [la mente no puede ver con los ojos del intelecto, y por tanto deben ser eliminados]. (V 341ab-342a). Volver al texto.

[310] *Véase* la nota anterior. Volver al texto.

[311] 3 d28, 2 q1 *ad 6*: *respectu objecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus [respecto* a un objeto increado, el modo de percepción por medio del tacto y el abrazo es más noble que el de la vista y la contemplación] (III 604b). La razón básica de esto es que (siguiendo a Bernardo) los sentidos espirituales de la vista y el oído deben relacionarse más con la facultad del alma de conocer, mientras que los otros tres deben relacionarse más con la facultad afectiva, de modo que el sentido del olfato percibe el objeto desde lejos, el gusto en su acercamiento, y el tacto en la mayor unión, *et sic tactus . . . est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc quod maxime unit ei qui est summus spiritus* [y así el tacto . . . es el más perfecto entre todos los sentidos, y el más espiritual, porque da la mayor unión a quien es el más alto espíritu]: 3 d13 *dub*. 1 (III 292a). Así, en presencia de Dios, el árbol mundano de los sentidos parece invertirse, y el sentido más bajo se convierte en el más alto: para Buenaventura

esto se justifica, porque para él la tierra es el elemento más sin pretensiones, el más humilde, y precisamente por eso fue elegida para ser el punto medio del mundo y de las pruebas de la gracia de Dios: 2 d17, 2 q2 (II 420a), 2 d15 *dub*. 2 (II 389a), *Hex*. 1, 22 (V 333a). También hay que tener en cuenta que, en realidad, los sentidos no se desarrollaron a partir del ojo (como quiere Agustín), sino a partir del sentido del tacto. Volver al texto.

(312) Como se ve obligado a hacer Karl Rahner: *op. cit.*, p. 276 ("un peu force"), p. 290 ("un peu arbitraire"), etc. El problema de los sentidos espirituales en Buenaventura no puede resolverse (*cf.* J. Bonnefoy, *Le S. Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, París 1929, p. 212) hasta que no se adopta el punto de vista que he desarrollado en el primer volumen de esta obra. Volver al texto.

313 *Solil*. 1, 10-18 (VIII 33-35). Volver al texto.

314 *Reg. Nov. 2,* 2 (VIII 477a). Volver al texto.

315 *S*. 1 *en Coena Dni*. (IX 248b). Volver al texto.

316 S. 2 *en Coena Dni*. (IX 252a). Volver al texto.

317 *Hex*. 3, 22 (V 347) y Delorme 43-44. Volver al texto.

(318*) Ibid*. 1, 20 (V 332b). Volver al texto.

319 [punto medio de todas las ciencias], *ibid*. 1, 11 (V 331a); *cf.* como etapa preliminar a esta *Coll. en Joh*. 1, *Coll*. 4 (VI 640-642). Hay un breve resumen en *S. 1 Dom*. 22 *p. Pent.*: Cristo es la fuente-principio y el origen de toda ciencia humana. Como el único sol emite muchos rayos, así las numerosas y variadas ciencias proceden del único sol espiritual, el único maestro" (IX 332a). Volver al texto.

320 *Brevil. prol*. 4 (V 205b). Volver al texto.

321 *Ibid. prol. init*. (V 201ab); *Hex. 14, 16 y ss*. (V 306s). Volver al texto.

(322) S. *theol*. 3, 30 (V 563a). Volver al texto.

323 *Brevil*. 4, 1 (V 241a). Volver al texto.

324 *Hex*. 3, 2-4 (V 343ab). Volver al texto.

325 S. *theol*. 4, 9 (V 569b). Volver al texto.

326 *Ibid*. 4, 7 (V 569a). Volver al texto.

(327) Airf. 4, 3 (V 568a). Volver al texto.

(328*) Brevil. Prol*. 3 (V 205a); *Hex*. 3, 12 (V 345a). Volver al texto.

329 *Brevil*. 4, 1 (V 241b). Volver al texto.

330 *Vitis myst*. 24, 3 (VIII 1893b). Volver al texto.

331 S. 2 *Dom*. 3 *Advent*. (IX 60ab). Volver al texto.

332 *S*. I *Vig. Nativ*. (IX ooab). Volver al texto.

333 S. 1 *Nativ*. (IX 103a). Volver al texto.

(334) S. *theol.* 1, 8 (V 536b). Volver al texto.

335 [no se reconoce la Encarnación si no se reconoce la distinción de las personas], *Hex.* 8, 11 (V 371a). Volver al texto.

336 *Ibid.* 3, 15 (V 345b). Volver al texto.

(337*) Ibid.* 20, 18 (V 428b). Volver al texto.

(338) S. *theol.* 4, 14 (V 571ab); *Franciscus . . . aut ascendebat ad Deum aut descendebat ad proxitnum* [Francisco . . . *o ascendía* a Dios *o descendía* al prójimo], *Legenda* 13, 1 (VIII 542a). Volver al texto.

(339*) Vitis myst.* 24, 2 (VIII 188a). Volver al texto.

340 *S.* 1 *Dom. infr. Oct. Epiph.* (IX 171b). Volver al texto.

341 *Hex.* 8, 5 (V 370a). Volver al texto.

342 *De don. Sp. Sti.* 1, 10: *Istam reversionem servat humilitas . . . Humilis continuatur cum sua origine . . . Christus reduxit se in suum originale principium per humilitatem* [La humildad conserva esa reversión . . . El hombre humilde está en continuidad con su origen . . . Cristo por la humildad se redujo a su principio fundamental de origen] (V 459ab). Volver al texto.

343 *Hex.* 1, 12-13 (V 331ab). Volver al texto.

344 *Ibid*, 1, 11-38 (V 331a-335b). Volver al texto.

345 *Cf.* 12 d2 II, 1 q 1 *sol.* 1 (II 72a). *Ipse est principium infiuentiarum, per quas vivemus in futuro saeculo* [él es el principio de existencia de las influencias por las que viviremos en el siglo venidero], Hex. 3, 19 (V 346b). Sobre este tema, *cf.* A. Gerken, *op. cit.* Parte 2, apéndice 1 al cap. 4. Volver al texto.

(346*) Coll. in fob. c.* 1 *coll.* 4, 5 (VI 5400-5413 y nota al respecto). Volver al texto.

347 *S. 2 Dom.* 3 *Advent.* (IX 64b). Volver al texto.

348 *Hex.* 1, 34 (V 335a). Volver al texto.

(349) Las "antítesis" pertenecen a la belleza y perfección del cosmos, el matiz oscuro (el mal) pertenece a la belleza del cuadro: 1 *de* 46 q6 (I 832a, 833b); 4 d44 II, 1 q1 (IV 921b); S. *theol.* 2, 45 (V 552b). El castigo basta para garantizar la belleza del orden del mundo en cada momento: 2 d32, 3 q1 (II 770a); 2 d36, 2 q1 (II 848b). Parte de esto es la idea de que hay más hombres condenados que redimidos (*Brevil.* 1, 9; V 218b), que en el *descensus* sólo se salvan los *electi* (3 d22 q5; III 461b), y que la oración de intercesión tiene por tanto sus límites en el hecho de la predestinación: *incassum orarent* [orarían en vano] (*Ep. de Imit. Chr.* 5; VIII 500b; y 4 d45, 3 q1ss.; IV 947ss.), que Cristo se enfurecerá en el juicio final (*Lignum vitae* 42; VIII 83b), que los redimidos se alegran en presencia de la condenación de los otros

porque no se condenan junto con ellos (*Solil.* 4, 2; VIII 58ab). Éste y otros pasajes similares indican una limitación en este pensador, por lo demás alegre y cariñoso, que aliena, una barrera que procede de Agustín pero que no se percibe en Anselmo. Volver al texto.

[350] 5. 2 *Omn. Sana.* (IX 601b). Volver al texto.

(351*) Lignum vitae* 35 (VIII 81b). Volver al texto.

[352] *S. fer.* 3 *p. Pascha* (IX 281s.; 286s.). Volver al texto.

[353] *Lignum vitae*: VIII 68-86; árbol del conocimiento: *ibid.* 69b; *De plant. Par.* 9 y 12 (V 577ab). Volver al texto.

(354*) De plant. Par.* 9 (V 577a). Volver al texto.

[355] *Vitis myst.*: VIII 159-189. Se han planteado dudas sobre la autenticidad de esta obra, sobre todo porque los dieciséis manuscritos proceden de Alemania. Volver al texto.

[356] *Lignum vitae* 46 (VIII 840-853). Volver al texto.

[357] [ya que, por tanto, todos son bellos y de alguna manera deliciosos], *Itin.* 2, 10 (V 302b); *ibid.* 2, 9: *formosa omnia* [todas son bellas] (V 302a), *cf.* también la afirmación de que toda forma es bella: 2 d34, 2 q3 *fund.* 6 (II 814a). Volver al texto.

(358*) Brevil.* 1, 6 (V 215a). Volver al texto.

[359] *Nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens* [Porque lo bello presupone lo bueno, y lo bueno lo uno, y lo uno presupone el ser mismo], a 1 q1 (ed. Halcour, *loc. cit.* p. 65, líneas 14-15). Volver al texto.

[360] [Lo bello incluye toda causa y es común a esas cosas (es decir, lo uno, lo verdadero, lo bueno)], *ibid*, líneas 19-20. Volver al texto.

[361] V 215a. Volver al texto.

(362) Para esta analogía de las percepciones sensoriales (como un *sentire* análogo), podemos citar 2 d8 I, 3 q2 *ad* 4 (II 222b), donde hay una gradación de conocimiento de la presencia inmediata de una cosa, conocimiento de su *hic et nunc*, y conocimiento a través de los órganos sensoriales del cuerpo. Volver al texto.

[363] *Ut autem comparator ad res alias, sic attenditur in ea (re) species, sicut attenditur pulchritudo partium secundum situm, quern habent in toto* [cuando se compara con otras cosas, por "especie" en la cosa se entiende lo mismo que por la belleza que tienen las partes según la posición que ocupan en el todo], 2 d35, 2 q1 (II 829b). Volver al texto.

(364) Aparte del texto aquí citado, *cf.* 1 d3 I *dub.* 3 (780-793), *Itin. 1*, 11 (V 298a): *pondus quoad situm ubi inclinantur, numerum quo distinguuntur, et mensuram qua limitantur* [peso, en relación con el lugar

donde se inclinan, número, por el que se distinguen, medida, por la que se limitan]. *Cf. Hex. 2,* 23 (V 340a) y S. *de Trin.* con la apropiación: *mensura respicit Pattern, ut a quo creatura deficit propter Cteatotis immensitatem, . . . numerus vero respicit Filium propter ejus sapientiam omnia distinguentem et cognoscentem, . . . pondus vero respicit Spiritum Sanctum propter sui bonitatem omnia terminantem . . . Et istis tribus respondent alia tria . .: modus, species et ordo, ita quod modus mensurae, species numero, sed ordo ponderi attribuuntur* . . .. [la medida mira al Padre, pues es aquello por lo que la cresta se queda corta a causa de la inconmensurabilidad del Creador . . . el número mira al Hijo a causa de su sabiduría que distingue y conoce todas las cosas . . . el peso mira al Espíritu Santo que pone fin a todas las cosas a causa de su bondad . . . . Y a estos tres corresponden otros tres . . .: modo, *especie* y orden, de tal manera que el modo se atribuye a la medida, *la especie* al número, pero el orden al peso . . .]. (IX 353a). En este último texto, los problemas relacionados con *los trascendentalia* se hacen especialmente evidentes a través de la combinación de "distinguir" y "conocer" (en el caso del Hijo), porque *especie* tiene que significar lo verdadero y lo bueno. Volver al texto.

[365] Buenaventura es plenamente consciente de ello: hay una unidad hacia lo de abajo como comunicabilidad, y ésta es negativa; y hay una unidad hacia lo de arriba (fundada en la incomunicabilidad de la forma), y ésta es positiva: I d24, 1 q1 (I 421b); *cf. 1* d8 II, q1 y q2 (I 165-169). Volver al texto.

[366] 1 d3 I *dub.* 4 (I 80ab). *Cf.* asimismo la distinción entre *ordo partium in toto* [la ordenación de las partes como un todo] y *ordo partium in finem* [la ordenación de las partes hacia una meta], y la correspondiente doble belleza: una belleza inalterada de las sustancias, y una belleza que es histórica y se dirige hacia una meta: 1 d44, 1 q4 (I 786a). Volver al texto.

[(367)] S. *theol.* 2, 14 (V 542b). Volver al texto.

[368] *Hex.* 5, 25 (V 358a). Volver al texto.

[369] *Hex.* 20, 22 (V 429a); *Hex.* 22, 24 (V 441a); 22, 36s. (V 442D-443). Volver al texto.

[370] *Hex.* 23, 2 (V 445a). Volver al texto.

[371] *De plant. Par.* 4f. (V 5750-5763). Volver al texto.

[372] *Hex.* 23, 4 (V 445b). Volver al texto.

[373] *Hex.* 20, 8 (V 426b). Volver al texto.

[374] *Hex.* 20, 24 (V 429b). Volver al texto.

[375] *Brevil.* 5, 6 (V 260a). Volver al texto.

[376] S. 2 *Nativ. Virg.* (IX 709a). Volver al texto.

[377] *Brevil.* 5, 7 (V 261a). Volver al texto.

(378*) Cf.* n. 311. Volver al texto.

(379) Este vínculo, por estar implícitamente incluido en el hilo del pensamiento, debe introducirse aquí, para que el paralelismo entre la copia material y el arquetipo teológico se haga plenamente evidente (*Itin.* 2, 8; V 301b, líneas 19-20). Volver al texto.

[380] *Itin.* 2, 1-9 (V 299b-302a). La diferenciación de *pulchrum-suave-salubre* tiene un paralelo aproximado en la tríada de apropiación de *altitudo* (Padre), *pulchritudo* (Hijo), *dulcedo* (Espíritu Santo), donde el primero debería traducirse por 'excelencia' (dignidad, sublimidad, gloria), el segundo por 'belleza' más en el sentido de atractivo, y el tercero por la emoción subjetiva de 'placer', 'deleite' (*De tripl. via* 3§7 n. 12; VIII 17b). Volver al texto.

[381] [igualdad de número], I d31 II, 1 q3 *ad* 5 (I 544b); *Itin.* 2, 5 y 2, 10 (V 300b, 302b); *Hex.* 6, 7 (V 362a); *S. theol. 2,* 14 (V 542b), etc. Volver al texto.

[382] [pluralidad e igualdad], 2 d9 *praenot.* (II 238a); Brevil. prol. 2, 4 (V 204b: *varietas, multiplicitas et aequitas, ordo, rectitudo et pulchritudo [variedad, multiplicidad* y equidad, orden, rectitud *y* belleza]). Volver al texto.

[383] [el acuerdo de las cosas disímiles], 2 do q8c y *ad* 2 (II 256ab). Volver al texto.

[384] [proporcionalidad], *Itin. 2,* 5 y 6 (V 300b-301a). Volver al texto.

[385] [el acuerdo de las partes], 4 d49 II *sect.* 1 a 2 q1 *ad* 4, 5 (IV 1016b). Volver al texto.

[386] *Hex.* 6, 7 (V 362a). Volver al texto.

[387] [el número es el principal (mayor) ejemplar en la mente del creador], *De sc. Chr.* 3, 8 (V na): *Itin.* 2, 10 (V 302b). *Del lib.* I *Arithmet.* cap. 2. El elemento pitagórico aparece en *Brevil. 2,* 3, donde se describe la estructura del universo y los intervalos de las esferas: *universum, quod secundum numerales proportiones ordinatum dicitur* [el universo, del que se dice que está ordenado siguiendo proporciones aritméticas] (V 221a). *Cf.* también los *escolios* de la edición de Quaracchi, vol. I 58-59; vol. II 253, n. 4. Volver al texto.

[388] [dulzura del color], *Civ. Dei 22,* 19; 4 d49 II *sect.* 2 a2 q1 *fund.* I (IV 1025a); *Itin.* 2, 5 (V 300b-301a). Volver al texto.

[389] [por la réplica de la misma unidad respecto a las diferentes hipóstasis], *De sc. Chr.* 3, 8 (V 15a). Volver al texto.

[390] *Brevil. 2,* 3 (V 221a). Volver al texto.

(391) *Itin*. 1, 12 (V 298b). Volver al texto.

392 *Hex*. 1, 24 (V 333a). Volver al texto.

393 [verdad = poseer el carácter de hacer afirmación], 1 d3 I *dub*. 4 (I 79b), siguiendo a Hilario pero en una formulación libre. Volver al texto.

394 [la intención de la verdad es la expresión misma], 1 d35 q1 (I 601b). Volver al texto.

395 [todas las cosas son verdaderas y nacen para expresarse mediante la expresión de su luz suprema], 1 d8 I, 1 q1 (I 151b). Volver al texto.

396 [manifestación], 1 d3 I, q1 (I 69a). Volver al texto.

397 [una semejanza que hace expresión], 1 d35 q2 *ad* 3 (I 606b). Volver al texto.

(398) *Objectutn in toto medio suo generat similitudinem* [el objeto genera una semejanza en la totalidad de su medio], *Itin*. 2, 7 (V 301b). *Et hoc est mirabile, quomodo talis species generatur* [y el modo en que se genera tal *especie* es maravilloso]. . . . Se produce a partir de una *naturalis fecunditas* [fertilidad natural] dada por Dios para acompañarla en su camino' (*Hex*. 11, 23; V 383b). Volver al texto.

399 *Pulchritudinem autem rerum, secundum varietatem luminum, figuratum et colorum* [la belleza de las cosas, de acuerdo con la variedad de luces, formas y colores], *Itin*. 1, 14 (V 299a). Volver al texto.

400 *Leg. mayor* 9, 1 (VIII 530a). Volver al texto.

401 [esplendor más hermoso], *Hex*. 21, 1 (V 431a). Volver al texto.

402 [por el asombro de maravillarse], *Itin*. 6, 3 (V 31 ia). *Cf. Perf. vit. ad sor*. 5, 8: *summae pulchritudinis admiratione suspensa tam vehement stupore concutitur* [arrebatado por el asombro ante la más alta belleza, queda aturdido por tan poderoso asombro] (VIII 119b). Volver al texto.

403 [reverencia, adoración, éxtasis... dirigidos a la inclinación, genuflexión, postración], *De tripl. via* 2§3, 6 (VIII 9a). Volver al texto.

404 *Perf. vit. ad sor*. 5, 4 (VIII 118b): *valde indecens est . . . ut dimidiuscor dirigatur in coelum et dimidius retineatur in terra* [es muy impropio . . . que la mitad del corazón se dirija al cielo y la otra mitad se retenga en la tierra]. Volver al texto.

405 *De tripl. via* 1§3, 17 (VIII 73b). Volver al texto.

406 *De* 5 *Festiv*. 1, 1 (VIII 89a); *Epist*. 25 *memorab. prol*. 1 (VIII 4913b). Volver al texto.

407 4 d30 *dub*. 6 (IV 713b). Volver al texto.

408 4 d24 I, 1 q1 *ad* 3 (IV 609a). Volver al texto.

[409] 4 d48, 2 q3 *ad* 1 (IV 993b). Volver al texto.

[410] *De* 5 *Festiv*. 5, 3 (VIII 94b). Volver al texto.

[411] 1 d1, 3 q2 *ad 4* (I 42a). Volver al texto.

[412] *Hex*. 17, 17 (V 412a). Volver al texto.

[413] *De tripl. via* 1§1, 5 (VIII 4b); *cf. S*. 1 *Dom*. 1 *Quadr*. (IX 207a). Volver al texto.

[414] *Perf. vit. adsor*. 2, 2 (VIII nob). Sobre la forma en que aparece la fealdad de Lucifer, *cf*. 2 d5, 2 q2 *ad* 1 (II 153b). Volver al texto.

[415] 2 d5, 1 q1 (II 145s.); *Brevil*. 2, 7 (V 225a). Volver al texto.

[416] *Brevil*. 2, 7 (V 226b); *cf*. Henri de Lubac, *Sumaturel* (París: Aubier, 1946), y Karl Peter, *op. cit.*, "Schönheit und Sünde". Volver al texto.

[417] *Ep. de* 25 *Memorab*. 10 (VIII 494a). Volver al texto.

[418] *Ibid. 17*(VIII 495a). Volver al texto.

[419] *Hex*. 20, 11 (V 427a). Volver al texto.

[420] *Hom*. 12 *en Cant*. (*PG* 44, 1037C). Volver al texto.

(421) *Véase* la nota 130. Volver al texto.

[422] *De perf. evang*. I (V 121b); *Brevil*. 4,1 (V 241b), 5,1 (V 252b); *Hex*. 7,7 (V 366b); 9, 4 (V 373a). Muchos textos son citados por Alexander Gerken, *op. cit*. Volver al texto.

[423] *S*. 2 *Nat. Dni*. (IX 106b). Volver al texto.

[424] [humildad de Dios], *S. 1 Dom. Oct. Epiph*. (IX 172a). Volver al texto.

[425] [todas las cosas se revelan en la cruz], *De tripl. via* 3§3 (VIII 14a); *cf. S. 2 Parasc*. (IX 2653b). Volver al texto.

[426] *De perf. evang*. 1 (V 117-124). Volver al texto.

(427) *Ibid*. 123. Volver al texto.

[428] *S*. 1 *Dom. 22 p. Pent*. (IX 442b). Volver al texto.

[429] *Ep. de imit. Chr*. 4 (VIII 500a). Volver al texto.

[430] *S*. 5 *Dom. p. Pascha* (IX 305b). Volver al texto.

(431) *Vitis myst*. 2, 2 (VIII 161a). Volver al texto.

[432] *Sex al. seraph*. 3, 5 (VIII 133b). Volver al texto.

(433) *Vitis myst*. 5, 5 (VIII 1703b). Volver al texto.

[434] [Maravíllate, pues, del poder inconmensurable que se destruye, de la belleza que se despoja de su color, de la felicidad que se tortura], *De tripl. via* 3§3 (VIII 13a). Volver al texto.

[435] [La bella apareció fea en presencia de la gloria del Padre], *Lignum vitae* 29 (VIII 79b). Volver al texto.

(436) *Vitis myst*. 5 (VIII 168-171). Volver al texto.

(437) Esto parece al menos cuestionable a la luz de afirmaciones como *Vit. myst*. 10 (VIII 175-176). La profundidad de su sufrimiento se

explica con demasiada facilidad por medio de su *complexio tenerrima* [tiernísima disposición] (*S.* 2 *Parasc*, IX 264a; *cf.* V 250b). La descripción de la Pasión en *Lignum Vitae* se limita a lo externo, y por ello puede parecer fácilmente sentimental (VIII 75ss.); falta la referencia al abandono por parte de Dios en pasajes decisivos (*Perf, vit. ad sor*. 6; VIII 120s); el sufrimiento en la parte superior del alma parece al principio imposible (*Brevil*. 4, 7; V 248a), pero luego se permite por medio de una curiosa distinción: el Espíritu de Cristo es al mismo tiempo 'como *ratio*' y por su unidad con Dios en el más alto deleite en Dios, y 'como naturaleza' y por su unidad con lo inferior 'en el más profundo sufrimiento' (*ibid*. 4, 9; V 250b). Volver al texto.

438 *Ibid*. 250b. Volver al texto.

439 *Hex*. 1, 19 (V 332b). Volver al texto.

440 *Brevil*. 6, 8 (V 272b). Volver al texto.

441 *Hex*. 12, 17 (V 387a); *cf. Hex*. 21, 33, la afirmación de que el amor de los serafines es *usque ad cor Dei penetrativus [penetra* hasta el corazón de Dios] (V 436b). Volver al texto.

442 [el humildísimo corazón del altísimo Jesús], *Vitis myst*. 24 (VIII 187-189). Volver al texto.

(443*) Ibid*. 3 (VIII 163-164). Volver al texto.

444 [de la fuente, es decir, del lugar secreto del corazón, brotando], *Lignum vitae* 30 (VIII 79b). Volver al texto.

445 1 *Sent. prol*. (I 4a). Volver al texto.

446 *Pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in cruce* [pobre en su nacimiento, más pobre en su vida, más pobre en la cruz], *Vit. myst*. 2, 3 (VIII 161b). Volver al texto.

(447*) Vitis myst*. 5, 4 (VIII 170a). Volver al texto.

448 [el consejo básico, fundamental], *De perf. evang. 2*, 1 c (V 129a). Volver al texto.

449 *Hex*. 20, 30 (V 430b). Volver al texto.

450 S. *theol. 2*, 25 (V 545b-546a). Volver al texto.

(451*) Praep. ad miss*. 10 (VIII 103a). Volver al texto.

452 2 d9 q9 c (II 257ab): 'La multitud en la Iglesia está constituida de tal manera que puede errar, y por eso necesita una cabeza y un gobierno; y como un solo hombre no puede hacerlo todo, los cargos y autoridades eclesiásticas deben distribuirse según lo que es mayor y lo que es menor': 4 d24 I, 2 q1 c (IV 614b-615a). Volver al texto.

(453) Comm. *en Luc*. 15, 34 (VII 395b). Volver al texto.

454 [descendió como dulcísimo esposo], S. 22 *Dom*. 1 *Adv*. (IX 44a). Volver al texto.

[455] *Ecclesiam unicam Christi sponsam* [la Iglesia, única esposa de Cristo], *Brevil. 6,* 5 (V 270a). Cristo es el único que puede hacer fecunda a la Iglesia: 5. 2 *Dom.* 3 *Adv*. (IX 65a). Volver al texto.

[456] *Sponsam, scil. totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam* [la Esposa, es decir, toda la Iglesia y en cierto sentido el alma santa], *Itin.* 4, 5 (V 307b). Volver al texto.

([457]) S. *theol.* 2, 38 (V 549b). Volver al texto.

[458] *Lignum vitae* 44 (VIII 81ab). Volver al texto.

[459] *Hex*. 22, 23 (V 441a): *Et dicebat (Buenaventura) quod ilia apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod ille ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes* [y él (Buenaventura) solía decir que aquella aparición del Serafín al bienaventurado Francisco, tanto dando una expresión como impresa en él, mostraba lo que aquella Orden debía hacer como respuesta a él (*es decir*, Francisco); pero la Orden alcanzaría esto a través de tribulaciones]. Volver al texto.

[460] *Véase* n. 458. Volver al texto.

[461] *Hex*. 22, 27 (V 441b). Volver al texto.

([462]) Editado por Heinrich Denifle, 1877. Volver al texto.

([463]*) Cf.* la sublime exposición de la vanidad de la acción cristiana en *De sex alis Seraphim* cap. 3 y 4 (VIII 136-140). Volver al texto.

[464] [Fue glorioso en lo que le hizo ser despreciado], S. 1 *Epiph*. (IX 148a). Volver al texto.

[465] *Ibíd*. (148b). Volver al texto.

([466]*) Hex*. 20, 16f. (V 428ab). Hugo Rahner, 'Mysterium Lunae', *ZKT* (1939), pp. 311-349, 428-442; (1940), 61-80, 121-131. Volver al texto.

[467] *Hex*. 20, 19 (V 428b-429a). Volver al texto.

[468] 3 d1, 2 q3 (III 28s.). Volver al texto.

[469] *Ibid*, siguiendo de cerca a Anselmo*; cf*. 3 cte, 1 q1 *fund. 1* (III 37a)*, ibid, qi* (III 40f). Volver al texto.

[470] *Hex*. *princip. coll*. 1; Delorme 14. Volver al texto.

[471] 1 d15, 1 q4 (I 265b); *cf.* también I 484s, I 230s; I 245; I 279. Volver al texto.

[472] *Cf*. 1 d6 q3 *ad* 4 (I 130b). Volver al texto.

[473] 2 d16 *dub*. 3 (II 4073b). Volver al texto.

[474] 3 d2,1 q2 *ad* 1 (III 413). *Quia terra inter cetera elementa minus est decora, ideo magis indiguit decorari* [puesto que la tierra es el elemento menos bello, es el que más necesita ser embellecido], 2 d15 *dub*. 2 (II 389a). Volver al texto.

[475] [conservando toda la verdad de la naturaleza], *Brevil*. 7, 5 (V 287a). Esta es la enseñanza continua de Buenaventura. *Cf. Brevil*. 7, 7: "El alma no puede ser plenamente bienaventurada sin el cuerpo, porque tiene *inclinationem naturaliter insertam* [una inclinación que está integrada en ella por naturaleza] orientada a reunirse con el cuerpo" (V 289b). *Hex*. 7, 5: "La paz plena sólo se encuentra en la reunión del cuerpo y el alma. Porque si el alma tiene una inclinación esencial hacia el cuerpo, nunca podrá alcanzar la paz plena a menos que se le devuelva el cuerpo" (V 366a). 4 d43, 1 q1: "La forma de la virilidad es más completa y más perfecta que la sola forma del alma. Por tanto, como el perfeccionamiento de la gracia y de la gloria presupone el perfeccionamiento de la naturaleza, es necesario que todo el hombre -no sólo el alma- sea glorificado" (IV 883a). *Cf*. IV 1013a; *Solil*. 4, 21 (VIII 630-643). Volver al texto.

[476] [Esta es nuestra lógica], *Hex*. 1, 30 (V 334b). Volver al texto.

La iluminación final de toda su obra procede de la oración de Anselmo. Ésta se dirige propiamente a la forma escatológicamente cumplida de la libertad, apunta exactamente al punto en que el libre albedrío de los hombres -en la Iglesia y sus santos, supremamente en Jesucristo- se hace uno con el libre albedrío de Dios. ¿Cuál es (ésta es la pregunta inicial) el carácter de la libertad plena? La respuesta está en la doctrina del establecimiento de la libertad en el bien, tanto para los ángeles firmes como para los santos en el cielo; la recompensa de Dios por su firmeza es una plenitud tal "que se les concede todo lo que está dentro de la esfera de su querer, de modo que no ven nada que esté más allá de su deseo, y así ya no pueden pecar por ello.[281] Ya al final del *Proslogion* se había descrito la trascendencia, más allá de cualquier cumplimiento, de la bienaventuranza celestial, porque el corazón no sólo adquiría todo lo que deseaba, sino infinitamente más allá; la capacidad mental de la criatura estaba sencillamente desbordada, y no era que la libertad y la alegría de Dios entraran en el corazón de la criatura, sino que el corazón entraba en la libertad y la alegría de Dios[282]. Al trascenderse así a sí mismos, los corazones alcanzan la libertad de Dios y están en concordia (*concordia*) con Él, "desde ahora todopoderosos en sus voluntades, como Dios lo es en la suya".[283] En esta concordia de la omnipotencia divino-creatural del amor echa Anselmo sus raíces. Es el lugar donde la Nueva Alianza, la Iglesia, es más real.

El lugar desde el que reza es el lugar donde uno se pierde, el infierno como realidad existencial. Ha considerado *quanti ponderis est peccatum*.[284] El hombre sin la gracia que le otorga la rectitud es concebido como alejándose de Dios, cayendo en lo que no tiene fondo, *in abyssum sine fundo, nisi misericordia retineatur*.[285] Como enemigo de Dios, ha enemistado a todos los seres que fueron creados buenos, de modo que apenas pueden soportarle.[286] Su lugar está *en descensu super irremeabile chaos* inferni[287] en el triple abismo del juicio de Dios, de su propio pecado y del eterno estado de estar perdido que así le amenaza.[288] Una y otra vez sin vacilar Anselmo se posiciona allí, ya que es a este lugar al que Cristo desciende en su Pasión, como también desciende la gracia para salvar a la humanidad.[289] "Dios no necesitaba sufrir nada tan fatigoso, pero el hombre necesitaba ser reconciliado de esta manera. Oh fuerza oculta: un hombre cuelga de una cruz y quita

al género humano la carga de la muerte eterna; un hombre clavado en un madero suelta los lazos de la muerte eterna que sujetan al mundo, un hombre condenado con los ladrones rescata a los condenados junto con los demonios "[291] . . . Los crueles no podían hacer otra cosa que lo que él, en su sabiduría, permitía. . . Ellos trabajaron para condenar al Redentor, él para redimir a los condenados.'[292]

Pero si el amor salvador de Dios desciende vicariamente a su abismo, ¿tiene todavía Anselmo algún derecho sobre este amor? ¿No se lo ha jugado finalmente? Aquí está el lugar de la apelación a la *concordia* de la ciudad de Dios-entre el Hijo y la madre: 'Porque si he pecado contra el Hijo, he herido a la madre, ni puedo ofender a la madre sin injuria al Hijo. . . . ¿Adónde, pues, huirás, pecador? ¿Quién me reconciliará con el Hijo, si la madre es mi enemiga? ¿Y quién apaciguará a la madre, si el Hijo está enojado? Pero si ambos han sido ofendidos por igual, ¿no pueden ambos mostrar clemencia? Huya, pues, el culpable ante el Dios justo a la madre bondadosa del Dios de misericordia. Que el que es culpable de ofender a la madre se refugie con el Hijo bondadoso de la madre amorosa. Que el culpable ante ambos se arroje entre ambos. Que se arroje entre el Hijo bondadoso y la madre bondadosa... . Que yo, que me arrojo entre dos de tan gran bondad, no caiga sobre dos tan severos en su poder.'[293]

Más imponente aún en la gran (tercera) oración a María, que Anselmo sometió a una serie de revisiones, hasta plasmar su pensamiento final: "Porque si tú, Señora, eres su madre, ¿no son tus otros hijos sus hermanos? . . Porque él hizo que él fuera de nuestra naturaleza por su nacimiento de una madre, y que nosotros por la restauración de la vida fuéramos hijos de su madre: nos invita a confesarnos sus hermanos. Por tanto, ¡nuestro juez es nuestro hermano! El Salvador del mundo es nuestro hermano. En efecto, nuestro Dios se ha hecho hermano nuestro por María. ¿Con qué certeza, pues, debemos (*debemus*) esperar, con qué consuelo podemos temer, nosotros cuya salvación o condenación descansa en la voluntad de un buen hermano y de una madre bondadosa? . . La buena madre puede rezar e implorar por nosotros. . . . El buen Hijo puede oír a su madre suplicar en favor de sus hermanos . . . Tal vez hablo presuntuosamente, pero es vuestra bondad la que me hace atreverme. . . Señor y Señora, ¿no es mucho mejor que deis gratuitamente al que busca lo que no merece, a que se os retenga lo que justamente se os debe? . . Mostradme, pues, vuestra misericordia, que me es provechosa y os conviene.'[294]

O entre Cristo y Pedro: "Buen Pastor, Pedro, ante ti yace gimiendo una oveja enferma... . Pero aunque ha errado, no ha negado a su Señor y Pastor. . . . Reconoce su confesión del nombre de Cristo, quien, preguntándote tres veces si le amabas, dijo a tu triple confesión: Apacienta mis ovejas. . . Como tú confesaste su amor, así ésta se confiesa su oveja. ¿Cómo, pues, tú, su pastor, puedes despreciar a las ovejas? Pedro, pastor de Cristo, reúne a las ovejas de Cristo "[295].

O entre Cristo y Pablo: "Oh San Pablo, ¿no te has llamado a ti mismo nodriza de los fieles, amamantando a tus hijos? ¿Y por qué hijos das dolores de parto, a quiénes alimentas, si no es a los que por la enseñanza haces crecer y educar en la fe de Cristo? . . He aquí que este tu hijo ha muerto. . . Madre, que otra vez estás de parto con tus hijos, ofrécele a tu Hijo muerto, que ha de resucitar, que con su muerte resucita a sus siervos. . . Pero tú, Jesús, buen Señor, ¿no eres madre? ¿No eras madre, cuando, como una gallina, reunías a tus pequeños bajo tus alas? . . Porque lo que otras están de parto y dan a luz, de ti lo han recibido. Porque si no hubieras estado de parto, no habrías soportado la muerte; y si no hubieras muerto, no habrías dado a luz... . Sois, pues, madres. . . . Así pues, sois padres en vuestra eficacia, pero madres en vuestra ternura. . . Y si sois desiguales en la cantidad de vuestros cuidados, no sois desiguales en su calidad. . . . En la voluntad, sin embargo, sois uno (*concordantes)*. . . . Vosotras os declaráis madres, yo me confieso vuestro hijo. . . .'[296]

O entre Cristo y Juan: 'Por tanto, bendito Juan, haz que el que te ama a ti me ame también a mí por esa amplitud de amor, que tú enseñas y posees, y por la cual no envidias a nadie, sino que deseas que sea común a todos ese bien en el que te regocijas. Haz que, por ese amor mutuo que le debes, tributes también por él mi amor junto con el tuyo, pues a cambio simplemente de su amor le debes no sólo tu amor, sino el de muchos. Pues, bienaventurado Juan, has experimentado en tu misma bienaventuranza que, así como nadie puede ofrecer a Dios nada antes de lo debido (*debeat*), así tampoco nadie puede pagarle nunca más de lo debido. Si, pues, todos los que aman a Dios, tu amante, por medio de ti no pueden retribuirle, te ruego, Señor, que no rechaces a aquel que quiere contarse entre ellos... . Jesús, Señor, a quien escojo para que conceda mis peticiones, Juan, a quien pongo como intercesor, mi deseo me obliga de tal manera, que mi corazón desea obligarte, no verdaderamente como si fueras renuente, sino por tu propia voluntad (*spontaneos*). . . . Ten, pues, paciencia y perdona, si mi corazón urde algo para arrancarte el

amor. . . Señor y señor, creo y sé que os amáis; pero ¿cómo podré experimentar (*experiar)* esto, si a causa de vuestro mutuo amor no me concedéis aquello que busco? . . No encerréis entre vosotros para vuestro propio disfrute un bien tan grande, sino dejad que algo de él se derrame sobre nosotros. . .'[297]

O entre Cristo y la Magdalena: "Mujer, ¿por qué lloras?". ¡Oh ardor del dolor!. . . Pero, ¿por qué, en todo caso, tú, su única alegría, excitas su tristeza? . . En efecto, el amor fiel ya no puede soportar ni su dolor, ni permanecer oculto. . . El Señor nombra el nombre familiar de la doncella y la doncella reconoce la voz familiar del Señor... . "¡María!" . . . Pero, ¿qué voy a decir yo, infeliz sin amor, del amor de Dios y de la bendita amistad de Dios? Pues, ¿cómo podría mi corazón producir un perfume que no ha saboreado en su interior? En verdad, tú eres mi testigo, verdad... de que deseo que tu amor se encienda en mi corazón... Escúchame por el amor y los méritos entrañables de esta tu amada María y los de tu benditísima madre, la gran María...". . . .'[298]

Así como Anselmo echa raíces por doquier en la manifiesta omnipotencia del amor, que se abre y es accesible en la perfección de la *analogia libertatis*, así también en sus cartas atrae a su corresponsal siempre de nuevo a esta *concordia* de amor, que, superando toda distancia, lo hace presente al amado: *nostrarum conscii sutnus conscientiarum de invicem*.[299] Hay una extraña lógica del destino en el hecho de que el mismo hombre, que tuvo que defender la libertad cristiana contra todas las nubes sombrías de una doctrina antibíblica de la presciencia, la predestinación y el pecado original, tuviera que gastar sus mejores esfuerzos en la lucha por la libertad de la Iglesia en la controversia de las investiduras inglesas. Por eso es importante que, en toda su inquebrantable y cristalina lealtad a la Santa Sede, viera siempre el oficio y la *concordia* del Cuerpo Místico, la santidad objetiva y subjetiva de la Iglesia en una unidad perfeccionada.[300] La Iglesia es para Anselmo esencialmente la Esposa, que a través del nuevo vínculo matrimonial con Cristo es elegida y capacitada para la libertad del amor. Dios no ama nada en este mundo más que la libertad de su Iglesia. Y aquellos [reyes] que prefieren controlarla antes que promoverla, sin duda deben ser entregados como adversarios de Dios. Dios quiere tener a su esposa libre, y no como una sierva. He aquí esta reina a quien se ha complacido en elegir de entre el mundo como su esposa. La llama "hermosa", "amiga" y "paloma"'.[301] Si *concordia* caracteriza la libertad no impuesta dentro de la Iglesia, Anselmo no tiene otra palabra para caracterizar la relación

entre la Iglesia y el Estado: el rey es *advocatus, defensor*, pero en ningún caso *dominador* de la Iglesia; sobre ambos rige únicamente el Dios libre.

Cuanto mayor y más experimentado se hace Anselmo, más se desplaza el acento en la razón estética de sus primeras obras (*Monologion* y *Proslogion*) con su, por así decirlo, aprehensión inmediata de las necesidades teológicas, hacia la defensa de la libertad cristiana -en el individuo y en la Iglesia- de cuya gloria insondable se derivan todas las necesidades. La necesidad se reduce cada vez más a una proposición contradictoria, según la cual la ley de la libertad es necesaria, en la medida en que es y no puede no ser. En la misma medida las perspectivas están veladas en la verdad eterna: lo que vemos es sólo un reflejo: "como somos conscientes del sol a través de sus rayos antes de verlo al descubierto, así somos conscientes de Dios a partir del reflejo (*speculatio*) de nuestra razón: si descubrimos algo verdadero a la luz de la verdad, entonces somos conscientes al mismo tiempo de él por el reconocimiento y el amor en la fe y la esperanza. En el futuro lo veremos cara a cara...".[302] Así pues, al final queda el anhelo de la gloria, del resplandor sin velo del Señor:

'Aquel cuyo objetivo en el servicio se orienta hacia la recuperación del reino de la vida eterna se esfuerza por adherirse a Dios en las buenas y en las malas, y con perseverancia inquebrantable por depositar en Él toda su confianza... . Fuerte en la paciencia, se regocija en todas las cosas y dice con el Salmista: *Magna est gloria Domini*. Esta gloria, incluso en esta peregrinación terrena, la saborea; y mientras la saborea, la desea; y con gran deseo la saluda mientras aún está lejos. Así le sostiene la esperanza de alcanzarla, y le consuela en medio de todos los peligros terrenales, y canta con gran alegría: *Magna est gloria Domini.*'[303]

Lo último aquí abajo no es la visión, sino ser visto: *Johannes, certe vides, vides me. Ergo vide me, domine, vides me noscendo, vide me miserando. Vides et scis, vide ut sciam*.[304]